الأنْثرُوبُولُوجِيا و السِّيْمِيَاء

مقارباتٌ أنْثرُوبُولُوجِيةٌ تأويليةٌ في ثَلاثَةِ نُصُوْصٍ ثَقافِيَةٍ إجْتِماعِيَةٍ



سعد سرحت

الانثروبولوجيا و السِّيْمياءُ

مقاربات انثرو بولوجية تأويلية في ثلاثة نصوص

ثقافية / اجتماعية

الأنثروبولوجيا والسيمياء

مُقارباتٌ أنثروبولوجيَةٌ تَأوْيلِيَّةٌ في ثَلَاثةِ نُصُوْصٍ ثَقَافِيَةٍ / اجْتِمَاعِيَّةٍ

سعد سرحت

الكتاب : الانثروبولوجيا و السيمياء مقاربات انثروبولوجية تأويلية في ثلاثة نصوص ثقافية / اجتماعية

المؤلّف : سعد سرحت

التصميم والإخراج الفني : منشورات نون ، للطباعة والنشر والتوزيع

الطبعة الأولى 2017

سلسة منشورات نون

+964 773 455 2537 الهاتف

muhammedyounes518@gmail.com

رقم الإيداع في دائرة الكتب والوثاق الوطنيّة ببغداد (2392) لسنة 2017

الاهداء

قاتل الله ذاكرة الوجع ... كلما كتبت هتف في اذني صوت مراهق:

إليها التي اختَرَقَتْ خَطّ زُهديْ
وظُلماً رَمَتني بِحتمِ لِقاها
تَعــاطيــتُ منــها بــوَادِرَ ودّ
وأدمَنتِ القلبَ مُرَّ هَواها
تَنَــاءتْ بُعيــدَ تَلاقٍ وحـــبٍّ
وقَطعِ عُهودٍ, فأينَ وَفاها؟!

سعد

تقديم

الاستاذ الدكتور حمد محمود الدُّوخي

هذا البحثُ المنهجيُّ الأكاديميُّ يضعُنا في منطقةِ الامتيازِ، بامتيازٍ، إذ يدلُّ _ بتركيزِهِ المميَّزِ _ على بصيرةِ باحثٍ جادٍ يهتدي إلى المعنى المضاعفِ؛ مستنطِقاً رموزَهُ بوصفِهِ كائنَها الذي "تسجها حول نفسه".

إنَّ **(سعد)** باحث فريدٌ من نوعه قياساً بمرحلته وزمنه، وهو أبعد ما يكون عن التكرار والاجترار؛ فهو منشغل باقتناص الدالة التي تميِّزُ فرادة بحثه وجدَّته؛ وأبرز أدلتنا على ذلك هو بحثه الأنثربولوجي _ التأويلي هذا السِّيمياءُ الثَّقافِيَّةُ الاجْتِمَاعِيّةُ مُقارباتٌ أنثروبولوجيّةٌ أوْيلِيَّةٌ عَلَى ثَلَاثةِ نُصُوْصٍ ثَقَافِيّةٍ/ اجْتِمَاعِيَّةٍ فبهِ يسجِّلُ **(سعدنا)** رقماً بحثياً لا يقبل بغير الصدارة تسلسلاً، وذلك لأن هذا البحث يمثِّلُ "نَصَّاً" كلياً يتحرك عبر ثلاثة ملافيظ مركزية مؤشِّراً، وبدقة الرصد البياني، نسبة المعنى المتحَصَّلةِ من كل ملفوظ.

ففي ملفوظه الأول **(الجسد نصَّاً/ موضة إطالة اللحية والمحاكاة الساخرة _ مقاربة تناصية)** يستبطن ظاهرة آنية يستنطق بها الراهن المعاش مقصداً ورغبةً ومرجعاً؛ على اعتبار أنها _ أي الظاهرة _ في كل

ذلك (المقصد، الرغبة، المرجع) تمثّل لفظة سيميائية دالةً وبشكل إشهاريّ على مبرزٍ ثقافيّ _ فحوليّ مستندة بذلك على مرجعيتها الاجتماعية المدعومة، وبقوة، من قبل الديني؛ وهي كما بيَّن الباحث، أبعد من ذلك إذ تنطوي على جملة من المقاصد التي بؤرتُها الانتماء بكل نزوعه الفردي، والذاتي، والشكل، والمذهبي، والجِهوي .... الخ أي أنها علامة جسدية ترمي إلى إعلانِ (موقفٍ) ذاتيّ يؤدَّى عيانياً في ضوء التخطيط الذي يتجهَّز به نسقُهُ، الأمر الذي يجعل اشتمال هذا (الموقف) على وظيفة السخرية مكملاً جمالياً في ميزان الإبداع الوظيفي لمثل هذا الأداء العياني.

أما في ملفوظه الثاني **(جدلية الجمالي والنسقي/ "البُغزاويَّة" والسلطة والأب التسعيني _ مقاربة نقدية ثقافية)** فإنه يجتهد في كشف المعنى الذي هو قيمة حضورنا بصفتنا مستقبِلاً نموذجيًّا؛ إذ يفتتح هذا الكشف من خلال لسان مخصوص في مقولهِ؛ وهو ما اصطلحَ عليه بـ(البُغزاويَّة) وذلك نسبة لعشيرة البُغزاة إحدى عشائر قبيلة الجبور المستوطنة كتفَ نُهير الزاب في شمال العراق؛ إذ امتازت هذه المجموعة بتنظيم لسانها تورَويّاً ضمنَ مسارٍ سرديّ مخصوصٍ قائمٍ على السخرية الاجتماعية الهادفة، والتخفي الرمزي من رقيب السلطة، والمراوغة الحوارية؛ وكل هذا الثراء في هذه الدالة الثقافية يدل على مهارة **(سعد)** في الإحاطة والتشخيص، فهو متابع ماهر لضالته التي أرشدته للبحث في هذه الورشة البيئية الملغومة بالمقاصد التي تجعل من محكي هذه الجماعة كلِّهِ نصّاً عاماً يتشكَّل وينمو بمشاركة الجميع يوميًّاً.

وفي ملفوظه الثالث (**القسم الداخلي نصاً/ الطالب الجامعي ونوستالجيا الريف _ مقاربة ظاهراتية**) أخضع الباحثُ الفعلَ اليومي لمَخْبَر مقاربته مستجلياً منه مقصداً جوانياً يخبر عن حركة العمق في الذات .. تلك الحركة التي "تتقنَّعُ" على الدوام بكثير من الألفاظ والإشارات والحركات لتحافظ على سرَّانيَّة المسكوت عنه، أو بمعنى أدق لكي تفتح سبيلاً مقبولاً للمقموع؛ وبهذا، أي بهذا السبيل المقبول يكون (**سعد**) القائمَ بأعمال القارئ العالِم الذي يمتلك التخويل المثالي لإكمال نص الـ"تقنُّع" هذا، على اعتبار أن النصوص لا تأتي كاملةً، وإكمال (**سعد**) هنا لا يتمُّ بكشف تقنُّع هذه الحركة، إنما بوضع هذا التقنُّع، بوصفه سلوكاً نصيَّاً، ضمن سياقهِ المفضي إلى القصد الذي هو محرِّكُ هذا الفعل وسببُ تشكُّلِهِ.

إن (سعد سرحت) باحث نادرٌ، ومسيطرٌ من حيث التركيز في زمن الدخان .. إنهُ باحث صنعَ طاقتَهُ بِطاقتهِ فهو يعرف عمله ويعي المحيط، لذا هو حافل بالتميُّز لأنه يتنفَّسُ دوالَّه ويعايشها قبل أن يطرحها بضاعةً ثقافية في سوق الوعي، لهذا نجده متفرداً ببحثه هذا الذي يقف _ بامتياز _ في منطقة الامتياز, وهذه هي المرتبة المُسْتَحقَّةُ لمثل بحث التخرُّج هذا في ظل هذا الوضع الراهن.

اقسى الشهور / 2017

المقدمة

الحمد لله, والصلاة والسلام على رسول الله, وعلى آله وأصحابه ومن والاه وبعد :

ظهر في الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية تقارب واضح بين حقلي السيميولوجيا والسوسيولوجيا, ولاسيما في الدراسات الأنثروبولوجية التي كانت سباقة إلى ذلك. سعت هذه الدراسات إلى تجاوز البنى الاجتماعية العيانية وظواهرها إلى اقتناص الأنسجة الرمزية الخفية في عمق هذه البنى والظواهر, وهذا ما استدعاها ربط ما هو اجتماعي بنائي بالدلالي الرمزي, وقد جرى هذا التقارب أيضاً على صعيد السيميائية التي كانت متوقفة على دراسة الأنساق العلامية من غير ربطها بالسياق الاجتماعي والتاريخي, ولكن بفضل التقاطع المعرفي والتقارب المنهجي بين العلوم الاجتماعية وعلوم اللسان, تنبهت الدراسات السيميائية إلى ضرورة تجاوز ذلك, أي ضرورة عدم الوقوف عند التعبير عن الأنساق الاجتماعية أو إعادة بنائها, بحيث تخطو خطوة تكميلية تمثلها القراءة التأويلية التي تربط البناء بالتفسير من خلال ربطه بالسياق الاجتماعي. ولعل تداخل هذه العلوم على صعيدي المنهج والرؤية, إنما هو شيء من الإفرازات الفكرية لما بعد الحداثة وتوجهاتها, تلك التوجهات التي تنهض على أسس

التقاطعات المعرفية بين العلوم, وتتعدى الحدود والتخصيصات العلمية الضيقة التي تفضي إلى عزل الحقول العلمية عن بعضها البعض.

تأتي أهمية المقاربات السيميائية على ما هو ثقافي/ اجتماعي, في أنها تنهض على التأويل, والممارسة التأويلية تقوم على النقد والمساءلة للمعطيات الثقافية, وتجعل من الإنسان أشد وعياً بهذه المعطيات, وتجعل منه ذا موقف إيجابي لما هو صحيح, وعديم التقبل لما هو غير صحيح من تلك المعطيات, ثم إن وصول الإنسان إلى هذه الدرجة من الوعي من شأنه أن يحوله من مجرد مستهلك سلبي إلى أن يكون ذا حس نقدي مسؤول, يضطلع بمهام الفحص والتحليل لكل ما يتلقاه ثقافياً.

التقطت الدراسة من فوضى الحياة الاجتماعية نصوصاً ثلاثة تعج بالرموز والإشارات التي يتمثلها أفراد المجتمع ويتماهون بها, وعياً أو بغير وعي, وقف الباحث على هذه النصوص, ونسج من خيوطها نصاً آخر, نصاً يسائل في (الثقافي/ الاجتماعي) ما هو شاخص في العيان ويتوسله بغية استحضار المضمر الدفين فيه, فكان أن قارب أشياءً قد لا يلتفت اليها الإنسان, أو قد يلتفت اليها, بشكل سلبي, على وجه الإذعان, بحيث لا تثير فيه روح التعقب والمساءلة, لأن هذه الأشياء تبدو واضحة ومفهومة ليست بحاجة إلى النظر الفاحص مع ان هذه الأشياء- مع إمعان النظر- تظهر ضروباً من الأنساق التي هي بحاجة إلى الكثير من التعقب والفحص والمساءلة.

أفادت الدراسة من مجموعة من المناهج التي تشترك في وضعها والاستعانة بها كل العلوم الاجتماعية, استعان بها الباحث على نحو متداخل, ولهذا جاءت الدراسة غير محددة بمنهج, وذلك من منطلق أن المنهج تفرضه طبيعة المادة موضوع البحث, ولا يفرض عليها فرضاً. إن التعامل مع المادة الدراسية على هذا النحو ساعد الدراسة على مقاربة النصوص الاجتماعية الثقافية مقاربة تتوخى الدقة ما استطاعت إلى ذلك سبيلاً.

تبدأ الدراسة بهذه المقدمة التي يليها بابان, الباب الأول شكل المهاد النظري للدراسة ويضم فصلين, أما الباب الثاني, فقد شكل الجانب الإجرائي/ الميداني من الدراسة ويضم هذا الباب ثلاثة فصول, وعلى هذا النحو:

- الفصل الأول: (الإطار العام للدراسة والمفاهيم الأساسية), جاء هذا الفصل على مبحثين, تناولنا في أولهما مشكلة الدراسة, والتساؤلات التي أثارها الباحث حول المقاربات التي وقعت في فصول الدراسة الإجرائية, ووقفنا عند أهمية الدراسة وأهدافها. أما ثاني المبحثين, فإنه مخصص لتحديد أهم المفاهيم والمصطلحات التي اعتمدناها في الدراسة.
- الفصل الثاني: (منهجية الدراسة ومجالاتها مع نماذج وأمثلة من السيمياء الثقافية). انقسم هذا الفصل- على غرار الفصل الأول- على مبحثين, تطرقنا في أولهما إلى المناهج المعتمدة في الدراسة, وعرجنا

إلى نوع الدراسة ومجالاتها الميدانية قبل أن نأتي إلى الحديث عن أهم الأدوات والوسائل التي استعان بها الباحث في جمع المعلومات. أما في المبحث الثاني, فقد اختار الباحث نماذج وتطبيقات على السيمياء الثقافية/ الاجتماعية لرواد هذا الحقل المعرفي, فجاء اختيار رائدين من رواد السيمياء الثقافية في الغرب, ورائدين من روادها في العالم العربي.

- الفصل الثالث: (الجسد نصاً/ موضة إطالة اللحية والمحاكاة الساخرة/ مقاربة تناصية), وهو أول جانب من الجوانب الإجرائية في الدراسة. حاول الباحث في هذه المقاربة الكشف عما تنطوي عليه موضة إطالة اللحية عبر مفهوم التناص ومجموعة من تقنيات التحليل السيميائي.
- الفصل الرابع: (جدلية الجمالي والنسقي/ البغزاوية والسلطة والأب التسعيني/ مقاربة نقدية ثقافية), استعان الباحث في هذه المقاربة بالمدخل النقدي الثقافي للتعريف بالبغزاوية, واستدعاء سياقاتها, والمقصود منها, والوصول إلى ما تضمره من دلالات نسقية.
- الفصل الخامس: (القسم الداخلي نصاً/ الطالب الجامعي ونوستالجيا الريف/ مقاربة ظاهراتية), وهذا الفصل من أطول فصول الدراسة, إذ يشتمل على ثلاثة محاور: نقف في المحور الأول على متن التسمية في الأقسام الداخلية الخاصة بالطلاب, وفي المحور الثاني على متن التسمية في الأقسام الداخلية الخاصة بالطالبات, وفي المحور الثالث نقف عند ظاهرة تقليد اصوات الحيوانات في الأقسام الداخلية.

ينتهي الباحث من كل ذلك, ليصل إلى مجموعة من النتائج التي كشفت عنها الدراسة, ومن هذه النتائج يضع مجموعة من التوصيات والمقترحات حول ما تناوله وتوصل اليه.

شكري وامتناني لأساتذتي في قسم علم الاجتماع بجماعة تكريت. شكري وامتناني إلى ساكني غرفة (1) من الطابق العلوي في عمارة (11) في مجمع أقسام القادسية, ذلك القُن الذي احتضن سبعة عشر طالباً, إليهم جميعاً اسجل شكري وكبير امتناني, وبالأخص أخي (أياد العياش), ففي هذه الغرفة كتبت أغلب أجزاء هذه الدراسة. شكري وعرفاني إلى طلبة الدفعة الثانية في قسم علم الإجتماع في جامعة تكريت, ولاسيما المتميزين والمتميزات فيها, لإني لن أنسى فضل تشجيعهم واحترامهم الكبير لي.

وبعد, فإن الباحث – إذ تناول موضوعاً جديداً في مجال الدراسات الاجتماعية– فإنه لا يدعي الإحاطة والسداد في كل ما جاءت به دراسته, وإنما يقر بالتقصير وبحاجته إلى المزيد من الجهد والمثابرة.

سعد

تكريت –مجمع الاقسام الداخلية ، حي القادسية

2017/4/20 م

الباب الأول

الجانب النظري للدراسة

الفصل الأول

الإطار العام للدراسة والمفاهيم الأساسية

- المبحث الأول: (الإطار العام للدراسة)
- المبحث الثاني: (تحديد المفاهيم والمصطلحات المعتمدة في الدراسة)

المبحث الأول: (الاطار العام للدراسة)

مشكلة الدراسة (The problem of the Study)

تندرج هذه الدراسة ضمن حقل (الأنثروبولوجيا التأويلية), فهي دراسة سيميائية ثقافية, تحاول قدر طاقتها الكشف عما يتضمنه الواقع من علامات دالة تفرض سيطرتها على الفاعلين الاجتماعيين, ذلك ((أننا نعيش في عالم من الإشارات, وأنه لا يمكننا فهم أي شيء إلا بواسطة الإشارات والشيفرات التي تنظمها... ولأننا نعيش في عالم تتزايد فيه الإشارات المرئية, نحتاج أن ندرك أنه حتى الإشارات الأكثر واقعية ليست كما تبدو))[1].

شهدت العقود الأخيرة تقارباً سافراً بين العلوم اللغوية والعلوم الاجتماعية, وبخاصة من هذه الأخيرة (علم الاجتماع) وعلم الإنسان (= الأنثروبولوجية) لا من شيء إلا من الاستناد إلى أن الظاهرة الاجتماعية المحفزة ثقافياً. وبكل أشكالها ومستوياتها, إنما تبرز إلى الوجود وفق جملة من رسوم التوقع والقبول بين الأفراد, ومن ثم, فإن هذه الظواهر إنما هي لغة, لغة لا تختلف كثيراً عن لغة الكلام, بحيث أصبحت دراسة هذا الواقع بأدوات العلوم اللغوية والأدبية أمراً مبرراً, بل وضرورياً أحياناً, بغية الكشف عما تكتنفه هذه الظواهر من علامات ورموز ومغازٍ دالة.

---

(1) تشاندلر, دانيال, أسس السيميائية, ترجمة الدكتور طلال وهبة, ط1, مركز الدراسات الوحدة العربية, بيروت, لبنان, 2008م/ 43.

وإذا كانت المشكلة ((ظاهرة تتكون من عدة أحداث أو وقائع متشابكة وممتزجة بعضها بالبعض ويكتنفها الغموض واللبس))[1] فإن هذه الدراسة تنطلق من أن هذا العالم عبارة عن فيض من الإشارات الصريحة والضمنية, يكتنفه الغموض واللبس في أغلبه, وهو بحاجة إلى تفسير, ولعل الإيمان بحاجة العالم وما يدور فيه من إشارات إلى الكشف, فإن ذلك أولى الخطوات باتجاه إيجاد تفسير مناسب له, ولكن شريطة أن لا يدعي هذا التفسير أنه هو النهاية.

نحن إزاء مجموعة من الدوال والإشارات الثقافية التي لها فاعليتها في البناء الاجتماعي, نحاول التماس تفسير مناسب لها عبر ثلاث مقاربات سيميائية, بغية الكشف عما تضمره الظواهر الاجتماعية من أنساق ودلالات عميقة, على الرغم من أنها تبدو واضحة ومفهومة لدى الناس.

التساؤلات (Inquiries)

بما أن موضوع هذه الدراسة هي شذرات من الواقع الاجتماعي المعاش, وليس موضوعاً واحداً, فإننا سنقوم بفرز تساؤلات كل موضوع على حدة:

تساؤلات النص الثقافي الأول (موضة إطالة اللحية والمحاكاة الساخرة)

---

(1) بدوي, أحمد زكي (د), معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية, مكتبة لبنان, بيروت, لبنان, 1978/ 327.

1- كيف لنا أن نسحب ما يجري على النصوص- الأدبية وغير الأدبية- على الجسد؟

2- هل للموضة أن تكون ساخرة على مثال النصوص التي تحاكي سابقاتها على سبيل السخرية والتهكم؟

3- هل تبرز الموضة إلى السطح بشكل اعتباطي, وتُستقبل بشكل أعمى, أو أنها تبرز حسب مقاصد المنشئ وتشيع حسب مقاصد المروجين والمستقبلين؟

4- هل للمستقبل مقاصد مثلما للمنشئ مقاصد؟

5- إذا كان ذلك, فهل يتفقان في المقاصد ذاتها؟

6- ما هو المسكوت عنه في موضة إطالة اللحية؟

تساؤلات النص الثقافي الثاني (جدلية الجمالي والنسقي البغزاوية والسلطة والاب التسعيني)

1- ما هي البغزاوية ومتى ظهرت؟

2- هل هي انعكاس لسياق معين؟

3- هل البغزاوية مجرد تورية جمالية تقف عند حدود الاستئناس وإثارة الضحك, أو هي فضلاً عن ذلك تورية ثقافية تضمر معنىً أبعد بكثير من المعنى البعيد؟

4- من المقصود بالبغزاوية؟

5- ما علاقة البغزاوية بالسلطة وبالأب التسعيني؟

تساؤلات النص الثقافي الثالث (القسم الداخلي نصاً...)

1- كيف يبعث الحنين إلى الماضي على سلوكيات لا تبالي بالقيم المتعلقة بالثقافة المستقبلة؟

2- ما هي الأسباب التي تؤدي إلى عدم أنسجام الطالب الجامعي ذي الثقافة العشائرية والمناطقية مع التقاليد الجامعية وحدودها ورسومها في الجامعة؟

3- هل يقف نظام التسمية عند دائرة تعريف الآخر وتعريف الأشياء فحسب, أو أنه فضلاً عن التعريف هو تصنيف ينبو عن رؤية الإنسان للعالم؟

4- ما هي الدوافع والهواجس التي تقف وراء التسمية في القسم الداخلي؟

5- بمَ يختلف متن التسمية في الأقسام الداخلية الخاصة بالبنات عنه لدى الطلاب؟

6- ما هي الدوافع التي تكمن وراء إقدام الطلبة على تقليد أصوات الحيوانات؟

7- هل تقليد أصوات الحيوانات مجرد وسيلة ضغط لبلوغ غاية معينة, أو أنه فضلاً عن ذلك تنفيس عن مكبوت فرضته سطوة الذاكرة والشوق إلى الديار؟

أهمية الدراسة (The importance of the study)

تحاول هذه الدراسة أن تقدم قراءة, نزعم أنها جديدة, للأنساق الثقافية والظواهر الاجتماعية, بالاعتماد على أسس السيميائية ومبادئها, من منطلق التعامل مع الثقافة والواقع الاجتماعي, بالنظر إليهما على أنهما نصوص يمكن قراءتها واستخراج ما تضمرها وتخفيها من أنساق وموجهات تعمل في دائرة اللاشعور الجمعي. فهذه القراءة, إذاك, تمنح الثقافة والمجتمع قيمة بالغة الأهمية, وهي تسعى إلى كشف الجوانب الخفية في التشكيلات الثقافية, وما تقوم به هذه الجوانب من أدوار في تأسيس البنى الاجتماعية ومقتضيات التوافق معها من جانب الأفراد.

وبما أن البنى الاجتماعية تضمر بداخلها إشارات وأصداء دفينة بغية تسيير الإنسان والتحكم بفعالياته وسلوكياته, فإن إظهار هذه الإشارات بواسطة التحليل اللساني, يتطلب فهماً دقيقاً لمجريات الواقع الاجتماعي, ولسلوكيات الأفراد الفاعلين, بهدف البحث عن ممكنات وبدائل أفضل لحياة الإنسان ومصيره.

ومهما يكن الحال, فإن الحديث عن أهمية هذه الدراسة- فضلاً عما تقدم- يجعلنا أن نوزع هذه الأهمية على ثلاثة جوانب:

1- الأهمية العلمية: نرى أن دراسة الثقافة والمجتمع بأدوات البحث اللساني تكاد تكون ضرورة في مضمار البحث العملي جنباً إلى جنب مع الدراسات الكمية, ونرى أن فهم طرق التحليل السيميائي

لدى الباحثين الاجتماعيين والأنثروبولوجيين تستنهض الهمم إلى دراسة الجوانب الخفية في الأنساق الثقافية والاجتماعية, لكونها من الأهمية بمكان, إذ العالم بأكمله عبارة عن شبكة من الإشارات ((وأن الاستغناء عن دراسة هذه الإشارات يعني أننا نترك للآخرين التحكم بعالم المعاني الذي نعيش فيه))[1], ولعل التذكير بأهمية الجانب العلمي للسيميائية, سيكون مشجعاً على المزيد من الدراسات.

2- الأهمية الوطنية: وتتمثل بكون هذه الدراسة تجهد, قدر المستطاع وحسب ما تطرح وتحلل من ظواهر ثقافية, إلى أن تشخص جوانب الضعف والخلل في الأنساق الثقافية التي تفرض سيطرتها وجبريتها على أفراد المجتمع العراقي, وهو مجتمع أحوج ما يكون, اليوم إلى هكذا نوع من الدراسات التي تعري واقعه المنهك, والتي تحاول كشف الغطاء عن الأنساق التي تعمل على خلخلة نسيجه الاجتماعي, ولاسيما وهو مجتمع تتعايش فيه أطياف متنوعة تتشارك جميعها في تكوين نسيجه, فقد عانى هذا المجتمع من ويلات المخاطر الخارجية على مر العصور, وكذا من ويلات المخاطر الداخلية المتمثلة بالسلطة والأنظمة التي تعاقبت على حكمه, وقد عمل كل ذلك على تفكيك أواصره عبر تفعيل أدوات ثقافية خفية مشحونة ببذرة التفريق والفئوية والعشائرية والطائفية.

---

(1) تشاندلر, دانيال, اسس السيميائية/ 43.

3- الأهمية الذاتية: وتتعلق بشخص الباحث وطموحه وهو يجد في نفسه طالباً مبتدئاً, يحاول تطوير قدرته العلمية, وإمكانياته على التحليل الثقافي والاجتماعي.

أهداف الدراسة (The objectives of the study)

تحاول هذه الدراسة أن تحقق مجموعة من الأهداف, وهي:

1- إجراء ما يجري على النصوص على الظواهر الاجتماعية والبنى الاجتماعية المحفزة بالأنساق الثقافية, بغية الكشف عما يقع تحت سطحها من علامات وأنساق مضمرمة.

2- استكناه ما تحمله ظاهرة موضة إطالة اللحية من مقاصد, بالنظر إلى أنها مقاصد تستهدف قيمة رمزية ثقافية قامت التيارات والحركات الإسلامية المتشددة على المبالغة في تفعيلها, ومن ثم قام منشئ الموضة بمحاكاتها على وجه السخرية, وانساق المستقبلون وراءها.

3- الكشف عن إمكانية أن يتوافق منشئو الموضات ومستقبلوها على المقاصد ذاتها.

4- معرفة البغزاوية وتاريخ ظهورها واستعادة سياقها الثقافي, لمعرفة ما إذا كانت انعكاساً لسياق معين.

5- معرفة ما إذا كانت البغزاوية تورية بلاغية (شعبية) أم هي كذلك تورية ثقافية.

6- الكشف عن تأثير الحنين إلى الماضي (= النوستالجيا) على سلوك طلبة الأقسام الداخلية, وأيضاً عن الأسباب التي تحول دون انسجامهم مع التقاليد الجامعية.

7- الكشف عن الدوافع والهواجس التي تقف وراء متن التسمية في الأقسام الداخلية الخاصة بالطلاب.

8- الكشف عن الدوافع والهواجس التي تقف وراء متن التسمية في الأقسام الداخلية الخاصة بالبنات.

9- الكشف عما تشير إليه ظاهرة (تقليد أصوات الحيوانات في الأقسام الداخلية), وأيضاً عن الدوافع والأسباب التي تقف وراءها.

المبحث الثاني: (تحديد المفاهيم والمصطلحات المعتمدة في الدراسة)

(Terms & concepts)

اعتمدت الدراسة على مجموعة من المفاهيم التي عملت على تحديد الأفكار التي عالجتها, وهي مفاهيم كثيرة, إلا أن أكثرها حضوراً في الدراسة هي هذه المفاهيم:

1- السيميائية (Semiotics)

السيميائية أو علم العلامات أو علم الإشارات, هو ((العلم الذي يدرس الأنظمة الرمزية في كل الإشارات الدالة, وكيفية ظهور هذه الدلالة))[1], وهو علم يعنى بدراسة ((كل مظاهر الثقافة, كما لو كانت أنظمة للعلامة, اعتماداً على افتراض مظاهر الثقافة كأنظمة علامات في الواقع, والمنهج السيميائي تركيب للدراسات الأنثروبولوجية/ اللسانية/ النفسية/ الاجتماعية))[2] والذي يسوغ هذه المنهجية في الدراسات الإنسانية هو وجود ((علاقة وطيدة بين الأنثروبولوجيا والممارسة السيميولوجية في وجهٍ من وجوهها, أي قراءة في الأنسجة الرمزية لحياة

---

(1) فضل, صلاح (د), نظرية البنائية في النقد العربي, ط3, دار الشؤون الثقافية العامة, بغداد, 1987م/ 445.

(2) علوش, سعيد (د), معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة, ط1, دار الكتاب اللبناني– بيروت, 1985م/ 118.

المجتمعات المدروسة))[1] إن تسنم (اللغة) مكانة أعلى من بين أنظمة العلامات جميعها منحها ذلك سيطرة تامة في أن تتخذ أنموذجاً في تفسير العلامات الأخرى, ولهذا رأى (فرديناند دي سوسير) أن اللغة نظام من الإشارات وأنها أهم أنظمة العلامات[2]. ثم إن ما لقيته (اللغة) من عناية واهتمام من جانب العلماء والباحثين, جعلها جديرة بأن تكون الصّوى التي يسترشد بها المعنيون بالدراسات والحقول العلمية الأخرى, ولذا لقيت مناهج علم اللغة الحديث- يقول كلود ليفي شتراوس- ((مكاناً ممتازاً في مجمل العلوم الاجتماعية التي تنتمي اليها بلا ريب, فهو ليس علماً اجتماعياً كالعلوم الأخرى, بل العلم الذي قام بأعظم الإنجازات وتوصل إلى صياغة منهج وضعي, ومعرفة الوقائع الخاضعة إلى تحليله في وقت واحد, وهو الوحيد- بلا ريب- الذي يستطيع المطالبة باسم علم))[3].

وبالاستناد إلى هذا كان لجوء علماء الأنثروبولوجيا إلى علم العلامات أمراً في غاية المنطقية, من أجل تسخير إمكاناته وقدرات نماذجه وطرقه في دراسة مظاهر الثقافة وما تتضمنه من علامات ورموز بحاجة إلى الكشف والمعاينة, وعند هذا يظهر التعريف الإجرائي للسيميائية من أنها محاولة قرائية تنظر إلى الثقافة والواقع الاجتماعي

(1) بوعزيزي محسن (د), السيميولوجيا الاجتماعية, مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, 2010م/ 74.

(2) ينظر: دي سوسير, فرديناند, علم اللغة العام, ترجمة الدكتور يوئيل يوسف عزيز, آفاق عربية, وزارة الاعلام, بغداد, 1985م/ 84.

(3) شتراوس, كلود ليفي, الأنثروبولوجيا البنائية, ترجمة مصطفى صالح, منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي, دمشق, 1977م/ 49.

على أنهما رموز وإشارات ظاهرة ومضمرة في حاجة إلى الكشف والتأويل, فهي, إذا, محاولة الكشف عن الجوانب الخفية في التشكيلات الثقافية.

2- الثقافة (Culture)

عرفت الثقافة تعريفات كثيرة, لا يجمعها جامع, نظراً إلى أنها توظف حسب رؤية الباحثين وزوايا النظر لديهم على اختلاف مشاربهم, وهنا نحاول عرض مفهوم للثقافة يخدم البحث, ويرفده بمعززات وموجهات قرائية, فمن ذلك مفهوم الثقافة- كما يحدده كلايد كلاكهون- حين يقول: ((نقصد بالثقافة جميع مخططات الحياة التي تكونت على مدى التاريخ, بما في ذلك المخططات الضمنية والصريحة, والعقلية واللاعقلية, وهي توجد في أي وقت كموجهات لسلوك الناس عند الحاجة))[1].

وهذا المفهوم ينسجم مع ما نحن بصدده في هذه الدراسة, وذلك أنه يأتي إلى ذكر جانبين بهما تقوم الثقافة: جانب ظاهر أو واضح, وجانب متضمن, ويميز كلاكهون بين هذين الجانبين في كون الأول واضح ومعاين, أما الجانب المتضمن, فهو ((ذلك القطاع من الثقافة الذي لا يشعر به أفرد الجماعة أو يشعرون به قليلاً, ويناقشون وجهاً واحداً من أوجهه, وهو المقدمات المتضمنة, أو غير المذكورة التي تنزع إلى أن تكون مميزة لأفراد جماعة من الجماعات, فالثقافة المستترة أو المتضمنة

---

(1) أبو مصلح, عدنان (د), معجم العلوم الاجتماعية, دار اسامة للنشر والتوزيع, عمان- الأردن, 2006م/ 165.

هي, إذاً, الظواهر النفسية أو الحيوية النفسية والميول العامة التي تميز أفراد جماعة من

الجماعات من غيرهم, وسميت كذلك لأنها تتعلق بالجانب الباطن من الأفراد أو بداخلهم, وليس لها نفس الدرجة من الوضوح أو الظهور التي للظواهر الأخرى))[1].

ومن هذه التعريفات أيضاً, تعريف (ماكس فيبر) الذي يرى في الثقافة ((إسباغ المعنى والأهمية من وجهة نظر البشر على جزء محدد من الأحداث اللامتناهية وغير ذات المعنى في العالم))[2].

فمفهوم فيبر للثقافة يشجع على بناء دلالة على الأنساق الثقافية, لأن الثقافة تقوم على دعامة الرموز والإشارات مثلما تقوم على العناصر والقوى المادية, ولذا يرى فيبر أن ((المعتقدات والقيم أشياء واقعية مثلها مثل القوى المادية))[3] سجل مفهوم فيبر للثقافة حضوراً واضحاً لدى رائد الأنثروبولوجيا التأويلية (كليفوردغيرتز) الذي انطلق في تعريف الثقافة من مرجعية فيبرية انتهت به إلى أن يتبنى مفهوماً سيميائياً للثقافة, إذ يقول: ((إن مفهوم الثقافة الذي اعتنقه... هو بالأساس مفهوم سيميائي (semiotic) وأنا مقتنع مع (ماكس فيبر) أن الإنسان هو حيوان عالق في شبكات رمزية, نسجها بنفسه حول نفسه, وبالتالي أنظر

---

(1) مدكور, إبراهيم, معجم العلوم الاجتماعية, الهيئة المصرية العامة للكتاب, القاهرة, 1975م/ 201-202.

(2) كوبر, آدم, الثقافة التفسير الأنثروبولوجي, ترجمة تراجي فتحي, مراجعة ليلى الموسوي, عالم المعرفة, الكويت, 2008م/ 18.

(3) م- ن/ 18.

إلى الثقافة على أنها هذه الشبكات, وأرى أن تحليلها يجب أن لا يكون علماً تجريبياً يبحث عن قانون, بل علماً تأويلياً يبحث عن معنى, وهكذا فأنا أبحث عن الشرح, شرح التعبيرات الاجتماعية, وأجلاء غوامضها الظاهرة على السطح...))[1].

وهنا تجد الانحراف السافر عن المفهوم الكلاسيكي للثقافة, ذلك المفهوم الذي كان همه الأوحد الوصول إلى قانون, على حين أن المفهوم السيميائي يسعى جاهداً إلى الكشف عن المختبئ من المعاني القابعة تحت العناصر والسلوكيات الثقافية, ولعل هذا المضمر المختبئ هو ضرب من ((آليات الهيمنة من خطط وقوانين وتعليمات... ومهمتها هي التحكم بالسلوك))[2].

وهنا تظهر حدة هذه النقلة من المفهوم الكلاسيكي إلى المفهوم السيميائي المعاصر, فلئن كان الأول يبحث في أنماط السلوك المحسوسة, فإن الثاني يجعل على عاتقه الوصول إلى الآليات التي تتحكم في هذا السلوك, وعليه فإن مفهوم الثقافة الذي يتبناه الباحث في هذه الدراسة هو- على خطى كليفورد غيرتز- مفهوم سيميائي يجد في الثقافة أنها مجموعة من المعطيات العينية المحسوسة التي تضمر مجموعة من الأنساق التي تعمل بوصفها محركات وآليات التي توجه

---

(1) غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات, ترجمة الدكتور محمد بدوي, ط, المنظمة العربية للترجمة, بيروت, 2009م/ 82.

(2) الغذامي, عبدالله (د), النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية, ط3, المركز الثقافي العربي, لبنان- بيروتو 2005م/ 74.

السلوك الاجتماعي وتتحكم به, وعند الباحث أن هذا المفهوم يصرف عنايته عن معالجة المعطى العيني، ويتوجه بها نحو معالجة الرموز والدلالات القابعة تحت سطح هذا المعطى العيني.

3- السيمياء الثقافية (Cultural Semiotics)

تنهض السيمياء الثقافية على دعامة مؤداها, حسب رومان جاكبسون, أن مادة بحث السيمياء هي تواصل الرسائل بأنواعها كافة[1]. وهذا ما جاء عليه (إدوار سابير) من قبل حين وجد ((أن كل نموذج ثقافي، وكل سلوك اجتماعي يتضمن تواصلاً, سواء أكان بمعنى صريح أم ضمني))[2] وعلى خطى جاكبسون سار –شتراوس– حين عمل على تكريس مفهوم جديد للثقافة تنهض على نظرية الاتصال, يقول شتراوس: ((يجب أن نذكر أن الثقافة لا تقتصر كلياً على الاتصال الذاتي الخاص بها كاللغة, بل هي تنطوي على قواعد تظهر كيفية ممارسة أساليب الاتصال على المستوى الطبيعي الثقافي أيضاً, إن الثقافة, أساساً, هي مجموعة قواعد مخصصة لاتصال الإشارات))[3].

---

(1) ينظر: جاكبسون, رومان, الاتجاهات الأساسية في علم اللغة, ترجمة علي حاكم صالح وحسن ناظم, ط1, المركز الثقافي العربي, لبنان, 2002م/ 58.

(2) م– ن/ 59.

(3) روزي, اينو, جدلية المز والإشارة بين الرمز والإشارة, ترجمة الدكتور قيس النوري, مراجعة الدكتور جعفر نوري, ط1, سلسلة المائة كتاب, دار الشؤون الثقافية العامة, بغداد, 1988م/ 193.

هذا, مع أن جميع هؤلاء يتفقون على أن ((اللغة هي النمط الأكثر تعبيراً عن السلوك التواصلي))[1].

وعليه, فإن السيمياء الثقافية هي ذلك النوع من السيميائيات الذي ينطلق ((من اعتبار الظواهر الثقافية موضوعات تواصلية وأنساق دلالية, والثقافة عبارة عن إسناد وظيفة الأشياء الطبيعية وتسميتها وتذكرها))[2] فهي ((دراسة الأنظمة الثقافية, باعتبارها دوالاً وعلامات وأيقونات وإشارات رمزية لغوية وبصرية, بغية استكناه المعنى الثقافي الحقيقي داخل المجتمع, ورصد الدلالات الرمزية والأنثروبولوجية والفلسفية والأخلاقية, ولا تقتصر هذه السميوطيقا على ثقافة واحدة أو خاصة, بل تتعدى ذلك إلى ثقافات كونية تتسم بطابع عام قوامها الانفتاح والتعايش والتواصل والتكامل والتعددية والتهجين والاختلاف والتنوع والتسامح والتعاون والمثاقفة وتداخل النصوص (= التناص) وتعدد اللغات والثقافات))[3].

4- المقاربة (Approach)

المقاربة - في اللغة- مصدر من الفعل (قارب) الدال على المشاركة, وهو يعني الدنو والاقتراب, تقول: قارب فلان فلاناً: إذا داناه,

---

(1) جاكبسون, رومان, الاتجاهات الأساسية في علم اللغة/ 60.

(2) الأحمر, فيصل, معجم السيميائيات, ط1, الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت- لبنان, 2010م/ 97.

(3) سيميوطيقا الثقافة (يوري لوتمان نموذجاً), www.aluka.com , تاريخ الزيارة 2017/2/17.

وقارب الشيء: إذا صدق وترك الغلو, ويقال: قرب أي أدخل السيف في القراب[1].

والمقاربة- اصطلاحاً- هي ((أساس نظري, يتكون من مجموعة من المبادئ يتأسس عليها البرنامج أو المنهاج, فالمقاربة هي الطريقة التي يتناول بها الدارس أو الباحث موضوعاً ما
أو هي الطريقة التي يتقدم بها الشيء))[2].

ويظهر الجامع بين المعنى الوضعي والاصطلاحي واضحاً في احتمال كليهما معاني الدنو والإدخال والمحاذاة بين شيئين, فمقاربة النص, هي تناوله بالاتكاء على مجموعة أدوات منهجية, يحاول الباحث تسليطها على النص بما يحتمل, وبأن لا يفرضها عليه فرضاً.

5- الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا التأويلية (Anthropology& Interpretative anthropology)

إن مصطلح انثروبولوجيا, من الناحية الاشتقاقية, مشتق من الكلمة الإغريقية (Anthropo) وتعني الإنسان, واللفظة (logy) تعني العلم, أي أن معناه اللفظي هو دراسة الإنسان, فالأنثروبولوجيا, هي العلم الذي يعنى بدراسة الإنسان, وأنواع النشاطات المتنوعة التي يقوم بها[3] وأرى أن ادق تعريف لعلم الإنسان- لكي يساير ما يحدث في العالم من

---

(1) ينظر: المعجم الوجيز, الصادر عن مجمع اللغة العربية المصري, القاهرة, 1980م/ 495 مادة (ق ر ب).

(2) مفهوم المقاربة, موقع اديكبريس صحيفة الاستاذ الأولى/ www.educprees.com , تاريخ الزيارة 2017/2/20.

(3) ينظر: أبو مصلح, عدنان, معجم علم الاجتماع/ 81.

تطورات- ذلك التعريف الذي يرى أن علم الإنسان هو ((علم ما أهملته العلوم الأخرى))[1].

وقد كان علم الإنسان- إلى زمن غير بعيد- يتميز عن السوسيولوجيا (علم الاجتماع) بأن موضوع أولهما هو الشعوب والمجتمعات البدائية, على حين أن موضوع ثانيهما هو المجتمعات الحديثة والمتطورة أو المتمدنة, غير أن مجال الدراسة الأنثروبولوجية أخذ يتسع ليشمل المجتمعات الصناعية المتميزة[2] بحيث لم يبق ما يميز بين العلمين بشكل واضح, ولاسيما وأن الأنثروبولوجيا أخذت تخترق دائرة النشاط السوسيولوجي, بأن أخذت تدرس مجتمعات حديثة ((أكبر حجماً وأشد تعقيداً من المجتمعات البدائية, ولكن, بما أن الأنثروبولوجيا أخذت تميل تدريجياً إلى الاهتمام بهذه الأشكال المعقدة, فإننا -يقول شتراوس لا نتبين جيداً الفرق الحقيقي بين الاثنين))[3] فضلاً عن أن المجتمعات المعاصرة- ولاسيما الأشد منها تقدماً- تقوم على أنظمة مؤسَّسة على معتقدات وأساطير وآليات للسيطرة بما لا تختلف في كثير من خطوتها عن أنظمة المجتمعات البدائية, وهكذا نظر (رولان بارت) إلى الأنظمة البرجوازية التي تحاول الحفاظ على بقائها عبر طرح الأشياء والتصورات وصبغها بصبغة الطبيعي, وذلك بالنظر إلى أن الأشياء تبدو متماسكة بفضل ما بينها من روابط طبيعية وثابته وغير قابلة للتغير.

---

(1) سليم, شاكر مصطفى (د), محاضرات في الأنثروبولوجيا, مطبعة العاني, بغداد, 1959/ 32.

(2) ينظر: ماكيفر, ر- م, وزميله, المجتمع/ 127.

(3) شتراوس, كلود ليفي, الأنثروبولوجيا البنائية/ 415.

ففي كتابه (أسطوريات, أساطير الحياة اليومية) حاول اخضاع التصورات الشائعة للتحليل من منظورات وزوايا جديدة واعتبارها منتجات ثقافية للأنظمة البرجوازية وليست مجرد أمور طبيعية[1].

عمل بارت على إدانة هذه التصورات التي تلبس الواقع ثياب الطبيعي عن طريق الصحافة والفن والحس العام على استمرار, ليكون الواقع- على زيفه- وكأنما هو واقع طبيعي, يقول بارت: ((كنت أتألم لرؤية خلط الطبيعة مع التاريخ في قصة واقعنا الراهن, وكنت أرغب في فهم المبالغة... الإيديولوجيا المخبوءة في العرض التزييني لما هو بديهي حسب رويتي الخاصة))[2] وكأنك به هنا يقول: ((لا تعودوا إلى الماضي للبحث عن الأساطير... فللحاضر أساطيره, مثلما كان للماضي أساطيره الخاصة به, فالأسطورة ليست رهناً بالماضي, لأن أي مجتمع ينحو باستمرار لأسطورة حياته اليومية...))[3] ولعل هذا من أبرز المهاميز التي تحفز الأنثروبولوجيا إلى التوسل بنظرية التأويل وتفعيلها في المجتمعات المعاصرة.

كان ذلك عن الأنثروبولوجيا وسعيها للإحاطة بالواقع المعاصر, أما عن الأنثروبولوجيا التأويلية, فعلينا- بدءاً- المجيء إلى ما يراد بالتأويل

---

(1) ينظر: أبو زيد, أحمد (د), المدخل إلى البنائية, المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية, القاهرة, 1995م/ 97- 200.

(2) بارت, رولان, أسطوريات, أسطرة الحياة اليومية, ترجمة الدكتور قاسم مقداد, دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع, سوريا, 2012م/ 11.

(3) م- ن/ 6. من مقدمة المترجم.

(hermeneutics). الذي يشير, عادة, إلى عملية تفسير النصوص, أي إلى نظام الممارسات التفسيرية الضمنية والمضمرة, وتتصف هذه الممارسات بالاتساع والانفتاح النسبيين, وتنشط في الغالب على مستوى اللاشعور, وذلك في مقابل الشفرات الأكثر وضوحاً وتحديداً من الناحية الشكلية[1]. فالتأويلية نظرية واسعة الأرجاء تقوم على الممارسة التي لا حدود تؤطر مجالها سوى البحث عن المعنى- في كل شيء- والحاجة إلى توضيحه وتفسيره, إذاك لا تقتصر هذه الممارسة على التأويل اللغوي أو الأدبي الإبداعي, كما لا توجد مدرسة هيرمينوطيقية معينة, وإنما هي ممارسة مشروعة في كل العلوم على السواء[2].

وبالإتكاء على اتساع دلالة التأويل ودائرته ليشمل كافة الحقول والميادين العلمية, ندرك ما يقع على كاهل الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) من ضرورة الشروع بالممارسة التأويلية عند الدراسة الثقافية, من منطلق أن ((الأناسة الثقافية لا ينبغي لها أن تقتصر على وصف المعطيات العينية, بل عليها أن تكشف عن الأشكال, وأن تعالج الدلالات الموجودة في الأعماق, فالكلام يدور على الوصف الشعري, وعلى المجتمع (كنص) كما يدور على منعرج تأويلي وتفكيري, ومن هنا فصاعداً توجه الاهتمام

---

(1) ينظر: تشاندلر, دانيال, معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات السيموطيقا, ترجمة الدكتور شاكر عبدالحميد, ط1, أكاديمية صوت وحدة الإصدارات, القاهرة, 2000م/ 79.

(2) ينظر: الرويلي, ميجان (د), والبازعي, سعد (د) دليل الناقد الأدبي اضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً, ط5, المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, المغرب, 2007م/ 88.

المتنامي إلى البحث الأناسي الثقافي في المجتمعات الحديثة المعاصرة في أناسة عوالم العصر الحاضر))[1].

فالأنثروبولوجيا التأويلية أو الرمزية عبارة عن مجموعة من المقاربات المندرجة ضمن الأنثروبولوجيا الثقافية, وهي مقاربات تعنى ((بالنظر إلى الثقافة على أنها نظام رمزي ينبعث من كيفية تأويل البشر للعالم الذي يعشون فيه, وغالباً ما ينظر إلى هذه المقاربة على أنها النقيض للمقاربات الأمبريقية التجريبية كالمادية الثقافية))[2].

ولهذا تسعى الأنثروبولوجيا التأويلية إلى فرض قراءة على الثقافة تنهض على دعامة التأويل, فهي لذلك تعامل العالم معاملة النصوص التي تنسجها العلاقات التي يجريها الفاعلون من حاملي الثقافة, وهي علاقات تقوم على المخططات الصريحة والضمنية القابعة في عمق الصريح العياني الذي يبدو واضحاً في مجرى الحياة اليومية.

6- النص الثقافي/ الاجتماعي (The social- cultural text)

جئنا بصيغة المصطلح على هذا الشكل, وذلك درءاً لسوء الفهم, ثم إنّ طرح مفهوم مقبول لهذا المصطلح ينبغي, أولاً, فرز مكوناته الثلاثة والوقوف عند كل مكون من مبنى المصطلح على حدة. لنأت, أولاً, على مصطلح النص الذي يشير- حسب (هورست ايزنبرج) إلى ((الشكل

(1) فولف, كريستوف, علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة, نقل البروفيسور أبو يعرب المرزوقي, ط1, الدار المتوسطة للنشر, الامارات العربية المتحدة/ 133.

(2) غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات/ 830.

الأساسي للتنظيم الذي تتجلى فيه لغة إنسانية, وحين يتواصل الناس لغوياً بوجه عام, فإنهم يتواصلون (يتكلمون/ يكتبون) في صورة نصوص))[1], وما يصدق على أشكال التواصل اللفظي ليس من قبيل المغالاة سحبه على أشكال التواصل غير اللفظي, وبهذا يتسع مفهوم النص ليشمل ((علامات غير لسانية في سياق كرس أنظمة من التواصل غير المألوفة كالصورة والإشهار والتلفزة والأنظمة الاشارية الحركية... هذه الإشارات لها أهميتها في الحياة الاجتماعية اليومية, إذ تستعمل بديلاً للكلام من قبل الإشارات الجنسية))[2].

هذا عن النص, وأما بشأن الثقافة والمجتمع, فإنهما بحاجة إلى التوضيح, إذ هما يستعملان بوصفهما مترادفين في الغالب الأعم, على حين أن لكل منهما- مفهومياً- مميزات خاصة ((فالمجتمع- والكلام لرالف لينتون- عبارة عن مجموعة منظمة من الأفراد, والحضارة مجموعة من الاستجابات التي تعلمها الأفراد وأصبحت من مميزات مجتمع معين))[3] فكلا الإثنين ظاهرتان مختلفتان من ((نوعين مختلفين يتصلان ببعضهما عن طريق الأفراد الذين يكونون المجتمع ويفصح سلوكهم عن نوع حضارتهم))[4] ثم إن الكثير من أوجه النشاط الإنساني

---

(1) آيزنبرج, هورست, بعض المفاهيم الأساسية لنظرية لغوية للنص, مقال ضمن كتاب (اسهامات اساسية في العلاقة بين النص والنحو والدلالة) نقله إلى العربية الدكتور سعيد بحيري, ط2, مؤسسة المختار للنشر والتوزيع, القاهرة, 2010م/ 25.

(2) بوعزيزي, محسن (د), السيميولوجيا الاجتماعية/ 18.

(3) لينتون, رالف, شجرة الحضارة, ترجمة الدكتور أحمد فخري, مكتبة انجلو المصرية, د- ت: ج1/ 65.

(4) م- ن/ 71. ونلحظ هنا ان المترجم يجعل (الحضارة) مقابلاً ل (culture).

((يمكن التعرف عليها ليس فقط عن طريق ملاحظة وتتبع علاقتهم الاجتماعية أو السياسية أو الاقتصادية, بل وأيضاً من خلال ملاحظة سلوكهم وتصرفاتهم وتعاملهم مع الآخرين وطريقة ارتداء ملابسهم, بل والطريقة التي يتحدثون بها أو يتناولون بها طعامهم, أو طريقة سيرهم وجلوسهم في مختلف المناسبات وما إلى ذلك, وهذه الأمور كلها لا تنتمي إلى مجال البناء الاجتماعي, وإنما تدخل في نطاق ما اصطلح على تسميته بالثقافة))(1). وهذا ما استدعى (تالكوت بارسونز) إلى إجراء التمييز بين الاثنين, وذلك بالنظر إلى الثقافة باعتبارها نظاماً مرتباً من المعاني والرموز يتم بواسطتها التفاعل الاجتماعي وبالنظر إلى النظام الاجتماعي, بوصفه نمط هذا التفاعل الاجتماعي(2).

فالثقافة هي الإطار الذي يستدعيه الأفراد عند مزاولتهم الحياة اليومية, أما النظام الاجتماعي فهو الناشئ من سلوكيات الأفراد الفاعلين, فهو, إذاً, الوجه المتحقق فعلاً من ذلك الاطار الذي يمثل الثقافة. ولذا فإن كلا الاثنين, من الناحية الواقعية, متلازمان بخلاف المفهومية, ولهذا يرى (ايفانز بريتشارد) ((أننا حين نتكلم عن البناء وعن الثقافة, فإنما نحن نعالج مفهومين مختلفين, أو بالأحرى تجريدين مختلفين من نفس الوجود الواقعي))(3).

---

(1) أبو زيد, أحمد (د), المدخل إلى البنائية/ 38- 39.
(2) ينظر: غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات/ 321.
(3) أبو زيد, أحمد (د), المدخل إلى البنائية/ 39.

وعندي أن ما يميز الثقافة عن المجتمع لا يعدو أن يكون ما يميز بين الفكر والواقع, أو بين ما يوجد في عقول الفاعلين وبين ما يحققه الفاعلون من سلوك واستجابات في الواقع.

وعليه, فنحن حين نتكلم عن نص ثقافي, فإننا نعني به نصاً اجتماعياً كذلك, إذ إن ((التركيب الاجتماعي ليس جانباً من جوانب الثقافة, بل هو الثقافة برمتها لدى شعب من الشعوب منظوراً إليها من ضمن إطار نظري خاص)).

ومن هنا فإن ما نريده من النص الثقافي لا يعدو أن يكون ما ذهب إليه العلامة (كليفورد غيرتز) وهو يحاجج ((بأن الثقافة هي التي تضفي المعنى على العالم في أعين أصحابها, فالثقافة تقرأ كما يقرأ النص, والثقافة بما هي نص, تتألف من الرموز التي هي نواقل للمعنى))[1].

7- قراءة/ كتابة النص الثقافي/ الاجتماعي (Reading-writing the social- cultural text)

المقاربة التأويلية على الثقافة جهد مزدوج, تتحد فيه آفاق القراءة والكتابة, فالمؤول الثقافي يلعب كلا الدورين في آن واحد من أجل بناء نصه الثقافي, فهو ما ينفك يلعب دور الناقد الأدبي وهو يكشف دلالات الواقع اليومي وهو يقرأه وكأنه نص ليستنتج من قراءته المضمون الموضوعي[2]. ومكمن هذا الدور الذي يلعبه المؤول الثقافي هو أنه

---

(1) غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات/ 320.

(2) ينظر: ولف, كريستوف, علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة/ 138.

بعكس ما هو معروف في (سوسيولوجيا النص) الذي يبحث عن المجتمع داخل النص, إذ إن (النص السوسيولوجي) يدعوه إلى البحث عن النص داخل المجتمع, وهو بذلك يقلب المقاربة الأولى رأساً على عقب, فينزع إلى تحقيق نص يمكن أن تتسج خيوطه من معطيات الواقع الاجتماعي الذي ينزاح عن الأدبي المكتوب, ليبحث في الدلالي الرمزي, وفي المنظومات القيمية والممارسات الإجتماعية[1].

وهذه القراءة تقود المؤول الثقافي إلى أن يأخذ دور الكاتب, إذ تقوده ((إلى التفكير بأثنوغرافيا التواصل, وإلى تكوين معنى خلال العرض والكلام))[2] وعندئذٍ يُنظر إلى ((الأنثروبولوجيا على أنها نوع من الكتابة: إن القيام بعمل أنثروبولوجي جيد يشبه كتابة الأدب الجيد))[3] الذي ((يمكن بحثه باستخدام أساليب القراءة الأقرب للنقد الأدبي))[4].

بيد أن هذا الدور المزدوج الذي يلعبه المؤول الثقافي استنهض في (كليفورد غيرتز) روح الأمانة والدقة, وجعله يحذر الباحثين من خطورة هذا الدور الذي ينبغي على من يؤديه أن يتصف بالموضوعية عند (قراءة/ كتابة) الثقافة , وغيرتز يرى أن الأثنوغرافيا, مثل أي خطاب – تعمل بقواعدها وتحريماتها وافتراضاتها الخاصة, فالكتابة الاثنوغرافية من

---

(1) ينظر: بوعزيزي, محسن (د), السيميولوجيا الاجتماعية/ 127.

(2) كويان, جان, المسح الانثولوجي الميداني, ترجمة جهيدة لاوند, معهد الدراسات الاستراتيجية, العراق, 2007م/ 97.

(3) أشروفت, بيل, دراسات ما بعد الكولنيالية المفاهيم الرئيسية, ترجمة أحمد الروبي واخرون, ط1, المركز القومي للترجمة, القاهرة, 2010م/ 160.

(4) غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات/ 47.

الصعب أن تهرب تماماً من الاستخدام الاختزالي للانقسامات والماهيات, إذ يتعين على الكتابة الاثنوغرافية على الأقل أن تكافح بوعيها الذاتي لتجنب تصوير الآخرين على أنهم مجردون أو مقتلعون من التاريخ, وبذلك يدعو (غيرتز) إلى أمرين ضروريين في الميدان الأنثروبولوجي, أولهما: أن ممارسات الأنثروبولوجيين هي التي ينبغي أن تقرأ بحثاً عما تحتويه من تحيزات ومواقف توسعيه, وثانيهما: أن غيرتز يؤكد على الحاجة إلى ممارسة أثنوغرافية غير مركزية, أي بروز شكل من الكتابة الاثنوغرافية تتغلب على تاريخها الكولنيالي[1].

المقاربة التأويلية الثقافية, إذاً, تلك المقاربة التي تجعلنا أمام نصين نص ثقافي/ اجتماعي تعمه الرموز, وهو نص غير متسق لأن مكوناته متفرقة. يأتي المؤول الثقافي إلى إعادة بنائه, عبر القيام بالبحث عن معنى داخل رموزه ومكوناته ثم القيام بكتابته بموضوعية ما استطاع إلى ذلك سبيلاً, ولعل المؤول الثقافي بعمله هذا يبني نصاً يمكن قراءته وتأويله هو الآخر.

8- الأنساق/ الأنماط الثقافية المضمرة (Cultural tacit systems)

هي مجموعة من ميكانزمات ضبط السلوك وتحديده والسيطرة عليه, سواء كان هذا السلوك عملياً أم لفظياً, وهي آليات من خارج الشخص تستهدف تنميط الحياة الإنسانية من خلال الوصول إلى تنظيم العلاقات الاجتماعية والتحكم فيها, ((إن أنماط الثقافة– من دينية وفلسفية وجمالية

(1) ينظر: أشكروفت, بيل, دراسات ما بعد الكولنيالية المفاهيم الرئيسية/ 161.

وعلمية وأيديولوجية هي (برامج), فهي تقدم قالباً نمطياً أو مخططاً أساسياً لتنظيم العمليات الاجتماعية والنفسية, ما يشبه إلى حد كبير القالب النمطي الذي تقدمه الأنظمة الجينية الوراثية لتنظيم العمليات العضوية))[1]. تعمل هذه القوالب النمطية على أنها موجهات سلوكية, وآليات للهيمنة, بحيث تفرض سلطتها على كل الممارسات الاجتماعية التي تفرزها الثقافة, فهذه الموجهات ((أنساق تاريخية أزلية وراسخة ولها الغلبة دائماً, وعلامتها هي اندفاع الجمهور إلى استهلاك المنتوج الثقافي المنطوي على هذا النوع من الأنساق))[2] بحيث ((يتأسس معها الذوق العام وتتخلق بها صياغة الذهنية والفنية, وتصبح تبعاً لذلك قيماً معتمدة يقاس عليها وتحتذى في الحكم وفي الذوق))[3].

تنشطر هذه الأنساق إلى أنساق ظاهرة معلنة, وأنساق مضمرة تثبت حضورها التضادي تحت الأنساق المضمرة, إذ ((يتحدد النسق عبر وظيفته, وليس عبر وجوده المجرد, والوظيفة النسقية لا تحدث إلا في وضع محدد ومقيد, وهذا يكون حينما يتعارض نسقان أو نظامان من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر والآخر مضمر))[4], وهنا نكون إزاء رموز أو أنظمة رمزية, تعمل بوصفها مصادر خارجية يجري من خلالها تنميط الحياة الإنسانية, الأمر الذي يفضي إلى القول بوجود نوع من

---

(1) غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات/ 439.

(2) الغذامي, عبدالله (د), النقد الثقافي/ 79.

(3) م- ن/ 34.

(4) م-ن/ 77.

(الجبروت الرمزي) الذي يقوم ((بدور المحرك الفاعل في الذهن الثقافي للأمة, وهو المكون الخفي لذائقتها, ولأنماط تفكيرها وصياغة أنساقها المهيمنة))[1].

ويتجه مشروع النقد الثقافي, عبر ممارساته إلى كشف هذه الأنساق القابعة تحت النصوص, ولاسيما النصوص الجمالية الجماهيرية, على أن المقصود بالجمالي ليس الجمالي الذي يقره النقد الرسمي المؤسساتي, وإنما الجمالي الذي تستهلكه الرعية الثقافية واعتبرته جميلاً[2], بحيث يتم استبعاد الثنائيات التي تطرحها التوجهات النقدية المؤسساتية, مثل (الشعبي والجماهيري) أو (الرديء والجيد) أو (المبتذل والنخبوي), وعلى هذا فإن ممارسات النقد الثقافي ((تتجه إلى كشف حيل الثقافة في تمرير أنساقها تحت أقنعة ووسائل خافية, وأهم هذه الحيل (الجمالية) التي من تحتها يجري تمرير أخطر الأنساق وأشدها تحكماً فينا, وأمر كشف هذه الحيل يصبح مشروعاً في نقد الثقافة, وهذا لن يتسنى إلا عبر ملاحقة الأنساق المضمرة ورفع الأغطية عنها))[3].

---

(1) الغذامي, عبدالله (د), النقد الثقافي/ 80.

(2) ينظر: م- ن/ 77.

(3) الغذامي, عبدالله (د), النقد الثقافي/ 77.

الفصل الثاني

منهجية الدراسة ومجالاتها مع نماذج من السيمياء الثقافية

- المبحث الأول (منهجية الدراسة ومجالاتها وأدواتها)
- المبحث الثاني (نماذج من السيمياء الثقافية)

المبحث الأول (منـهجية الدراسة ومجالاتـها وأدواتـها)

أولاً: المناهج المعتمدة في الدراسة (Methodical study)

ليس النص الثقافي/ الاجتماعي متسقاً, إنه نص متشعب ومتباين, وكذا فإن سبل مقاربته متشعبة ومتباينة, ومن ثم, فإن طبيعة النص ومدى بساطته وتعقده هي التي تحدد المنهج الذي تأتي عليه المقاربة, وبالاستناد إلى هذه الحقيقة تعددت مناهج الدراسة هذه, وهي مناهج تشترك في اعتمادها اللسانيات وعلم الإنسان وعلم الاجتماع, واتجهت الدراسة إلى استخدام المنهج الذي يخدم الفكرة, ولذا تعاملت مع مناهج متعددة[1]. لأن طبيعة الدراسة استدعت الميل إلى المناهج المعتمدة في حقلي السيمياء والتأويل إضافة إلى المناهج التي يشترك فيها علما الاجتماع والإنسان.

سنأتي إلى الحديث عن المناهج التي كانت لها سيادة واضحة في هذه الدراسة, من غير أن نعني أن الدراسة لم توظف غيرها من المناهج والتقنيات المعتمدة في التحليل على ما تستدعي ذلك طبيعة المادة المدروسة, وهي بلا شك تستدعي تسخير المناهج والأساليب العلمية المتطورة التي تعتمد على المناهج الكيفية التي يميل اليها علماء اجتماع

---

(1) ينظر بشأن التعددية والتكامل في المقاربات الأدبية والسوسيولوجية:

- ملحم, إبراهيم أحمد (د), النقد التكاملي استراتيجية تشكيل الخطاب, عالم الكتب الحديث, اربد- الأردن, 2014م/ 24.
- عباسي, نعمان (أ), التكاملية التعددية في المقاربات السوسيولوجية كاستراتيجية معرفية, مجلة عالم الفكر, ع(1), م (41) يوليو- سبتمبر 2012م, المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب, الكويت, 2012م/ 128.

الأدب ورواد الأنثروبولوجيا التأويلية في كثير من تحليلاتهم نظراً لطبيعة الظاهرة موضوع الدراسة(1).

أ- المنهج السيميائي (Semiotic Method)

لقي الدرس السيميائي عناية بالغة في العلوم الإنسانية, وأعطي امتداده الأقصى, بوصفه منهجية للعلوم الإنسانية, واتسع, لذلك, استخداماته لدراسة كل مظاهر الثقافة, كما لو كانت أنظمة للعلامة, وعندئذٍ صار المنهج السيميائي منهجاً مهجناً تمخض عن الدراسات الأنثروبولوجية واللسانية والنفسية والاجتماعية(2). وبالنظر إلى ذلك أصبح النقاد والباحثون ينظرون إلى السيميائية بوصفها ((خير منهجٍ في تحليل النصوص ومقاربتها, ذلك أنها لا تقول كلمتها الأخيرة, ولا تمل من احتضان العلوم الأخرى بين جنباتها, وقد رأينا (والكلام للدكتور فيصل الأحمر) كيف استقبلت أبحاث علم الاجتماع بكل بساطة دون أن ينقص ذلك من شأنها))(3).

وتتضح علاقة السيميائيات بالأنثروبولوجيا والسسيولوجيا عبر ما يرمي إليه هذان العلمان من تطوير الطرق الخاصة بمعرفة العالم اليومي, سعياً منهما إلى اكتشاف الأنشطة اليومية والدوافع والمعاني والأفعال للأفراد داخل المجتمع, بهدف أن تكون دراستهما وبحوثهما أكثر علمية وانضباطية, ولاسيما تلك الدراسات والبحوث الواقعة

---

(1) ينظر: الاحمر, فيصل, معجم السيميائيات/ 267.

(2) ينظر: علوش, سعيد (د) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة/ 118.

(3) الأحمر, فيصل, معجم السيميائيات/ 271.

ضمن مجالات (علم الاجتماع الكيفي) فهذه المجالات تستخدم اللغة الطبيعية للأحداث محاولة وصف الحياة اليومية للأفراد, وهو ما يعني العناية بالجوانب الذاتية للأفراد والجماعات, مثل المعاني والانفعالات, فضلاً عن البحث عن المعنى والمعنى الداخلي وراء هذه الأفعال(1).

ب- المنهج الظاهراتي والمنهج الاثني (= الاثنوميثدولوجي) (Phenomenology& Ethnomethdology)

الظاهراتية (phenomenologia) تشير إلى مذهب في الفلسفة أسسه (ادموند هسرل) والفكرة العامة التي يقوم عليها هذا المذهب, هي الرجوع إلى الأشياء نفسها أي الرجوع إلى الوقائع المحضة من دون التأثر بالأحكام السابقة المتعلقة بها, إذ من شأن هذه الأحكام أن تفسد المعطيات الواقعية, وعن طريق التخلص من هذه الأحكام يستطيع الباحث أن يواجه المعطيات, وأن يتأملها بتمييز ووضوح ونزاهة ومتابعته بمرونة, وتحديد معالمه ومفاصله وأحواله(2).

كما وتعد (المقصدية) مفهوماً شائعاً ومركزياً في هذا المذهب, وهم يريدون به إعادة الاعتبار للذات العارفة التي هي مركز وسبب المعنى(3).

---

(1)ينظر: م- ن/ 266.

(2)ينظر: بدوي, عبدالرحمن (د), موسوعة الفلسفة, ط1, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت- لبنان, 1984م/ 2/61.

(3)ينظر: علوش, سعيد (د) معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة/ 178.

وما لبث هذا المذهب أن انتقل إلى علم الاجتماع تحت المسمى ذاته, واستخدم بصورة كبيرة وعلى نطاق واسع, ولاسيما بعد أن تناوله العالم الألماني (الفرد شوتز). فهذا المنهج- سواء من منطلقاته الفلسفية أو الاجتماعية- يسعى إلى أن يكون منهجاً علمياً جديداً يجمع بين المناهج التحليلية الفلسفية التي تؤثر على حتمية الذات الإنسانية في دراسة وتعقل الأشياء والأفعال التي توجد في الحياة اليومية, كما تتبنى الآراء السوسيولوجية التي تريد تحليل الواقع الاجتماعي بصورة موضوعية للوصول إلى معنى, وذلك من منطلق أن الأفعال ذات المعنى هي جوهر اهتمام علم الاجتماع وموضوعه الأساس[1].

هذا وقد تمخض عن المدخل الظاهراتي مداخل أخرى تقر بالانتماء إليه, مثل المدخل الاثني أو (الأثنوميثدولوجي) الذي استوحى أصحابه مضامينه من فلسفة الظواهر وفلسفة التأويل ومدرسة التفاعلية الرمزية, وخصوصاً لدى (هارولد غارفنكيل) وهذا المنهج يوحد قبلته مع المنهج الظاهراتي صوب مجموعة من المنطلقات, من أهمها معارضته لكل ما هو سائد من المقولات التي تصف نفسها بالموضوعية والعلمية للواقعة الاجتماعية, ومنها كذلك الارتكاز على القطيعة مع المعنى الشائع عن هذه

---

(1) ينظر: عبدالرحمن, عبدالله محمد (د), دراسات في علم الاجتماع, دار المعرفة الجامعية, بيروت, 2002م/ 64.

الوقائع, وهي وقائع تتميز بقابليتها القوية على الوصف, بمعنى أن المجتمع لا يبقى على حاله دائماً وإنما هو صيرورة من التحولات[1].

ويتبنى المنهج الاثنوميثدولوجي طرق بحثية تحليلية ((تعتمد على المقاييس الكيفية من الدرجة الأولى, لأنها تسعى إلى الكشف عن أصل الأشياء والوسائل التي عن طريقها يمكن أن نتعقل حقائق الأشياء, وأنماط المعرفة الإنسانية وحياتنا اليومية والسلوك البشري, وذلك عن طريق استخدام ميكانزمات بحثية ومنهجية معينة))[2].

وفي ضوء ذلك يعبر المدخل الاثنوميثدولوجي عن ((نظرية الحياة المجتمعية اليومية التي تنطوي على دراسة الفعل المجتمعي العملي الذي يقوم به الفاعل بشكل مستمر ودوري وبالذات عند العوام من الناس أكثر من خواصهم, كما أنه يعبر عن إعطاء النشاطات العادية للحياة اليومية العناية التي تعطى عادة للأحداث غير العادية ومحاولة التعرف إليها لذاتها))[3].

ت- المنهج البنائي الوظيفي (Structural- functional method)

تتبع السيميائية المنهجية البنيوية وإجراءاتها, غير أنها تقصر التركيز على دراسة الأنظمة العلامية الموجودة أصلاً في الثقافة, والتي عرفت على

---

(1) ينظر: فيريول, جيل, معجم مصطلحات علم الاجتماع, ترجمة أنسام محمد الاسعد, مراجعة الدكتور بسام بركة, دار ومكتبة الهلال, بيروت, لبنان, د- ت/ 85.

(2) عبدالرحمن, عبدالله محمد (د), دراسات في علم الاجتماع/ 68.

(3) خليل, فؤاد, المجتمع, النظام, البنية في موضوع علم الاجتماع وأشكاليته, ط1, دار الفارابي, بيروت- لبنان, 2008م/ 123- 124.

أنها أنظمة قارة قائمة في بيئة محددة, أما البنوية, فإنها تدرس العلامة سواء كانت جزءاً من نظام أقرته الثقافة كنظام أو لم تقره, ثم إن السيميائية تجاوزت البنيوية في كون هذه الأخيرة ألغت (الذات) الإنسانية المدركة الواعية, وعملت السيميائية على إعادة الاعتبار لهذه الذات, على الرغم من اعتماد السيميائية على المقولات البنائية, ولعل ذلك هو الذي قاد (تيرنس هوكس) إلى أن يرى مستقبل السيميولوجيا والأنثروبولوجيا واللسانيات منطوياً تحت مظلة نظرية الاتصال ضمن منهجية بنيوية[1].

يتبنى المنهج البنائي الوظيفي ((مبدأ تحليل الظواهر الاجتماعية القابلة للمشاهدة, ليس لذاتها, بل باعتبارها دلائل محددة على الظواهر وأسس اجتماعية عامة, خفية تتعلق بالعلائق الاجتماعية, يقررها البناء الاجتماعي أو العلاقات الاجتماعية))[2].

ويعد مفهوما (البنية أو البناء) و (الوظيفة) مفهومين مركزيين في الدراسات البنائية الوظيفية, وتعني البنية ذلك النموذج النظري الذي يعمل على شرح وتفسير العلاقات الاجتماعية, والأثر المتبادل بين هذه العلاقات التي تتسنى ملاحظتها في مجتمع معين, ويتسم هذا النموذج المسمى بالبنية ((بطابع المنظومة, فهي تتألف من عناصر يستدعي تغير أحدها تغير العناصر الأخرى كلها))[3].

---

(1) ينظر: الرويلي, ميجان (د), دليل الناقد الأدبي/ 178- 179.

(2) سليم, شاكر مصطفى (د), قاموس الأنثروبولوجيا, ط1, جامعة الكويت, 1981م/ 928.

(3) شتراوس, كلود ليفي, الأنثروبولوجيا البنائية/ 328.

والهدف الأوحد لصياغة النماذج من هذا القبيل هو محاولة اكتشاف النظام القابع خلف العلاقات الاجتماعية التي تلوح ظاهراً وكأنها فوضى[1] وهو نظام يمكّننا من الوصول ((إلى بنية لا شعورية كامنة في كل نظام عام أو في كل عادة, للحصول على مبدأ تفسير صحيح بالنسبة لأنظمة عامة أخرى وعادات اخرى))[2].

ولئن تعلقت البنية بالنظام النظري المستنبط من العلاقات الاجتماعية, فإن (الوظيفة) تجسد عيانياً ((الدور الذي يقدمه الجزء في إطار الكل, أي أن التساند بين الأجزاء يؤدي وظيفة الكل ويكون ممثلاً في الثقافة والمجتمع))[3].

تنفتح هذه الدراسة على منطلقات هذا المنهج على أكثر من صعيد, ففضلاً عن استعانة الباحث بالأجهزة المفاهيمية التابعة لهذا المدخل, يستعين الباحث كذلك بالطرق التحليلية المتبعة في هذا المدخل, ولاسيما وأن الدراسة تستهدف المعاني الضمنية والذاتية التي تحملها الممارسات والسلوكيات اليومية, وهي تتوسل بالجوانب الاجتماعية المرئية الظاهرة طمعاً في الوصول إلى فهم المواقف الاجتماعية, واستخراج الجوانب غير المرئية فيها.

---

(1) ينظر: شتراوس, كلود ليفي, الأسطورة والمعنى, ترجمة وتقديم الدكتور شاكر عبدالحميد, مراجعة الدكتور عزيز حمزة, دار الشؤون الثقافية العامة, بغداد, 1986م/ 30.

(2) شتراوس, كلود ليفي, الأنثروبولوجيا البنائية/ 40.

(3) دنكن, ميشيل, معجم علم الاجتماع, ترجمة الدكتور احسان محمد الحسن, ط1, دار الحرية للطباعة, بغداد, 1980م/ 148.

ث- منهج تحليل المضمون (content analysis)

يشير تحليل المضمون إلى تقنية من تقنيات تحليل البيانات, وذلك من اتكاء الباحث على عملية تفكيك النصوص والمحادثات- على أشكالها- وارجاع مكوناتهما إلى أصولها الأولية وتحديد معانيها, ومن ثم إعادة تركيب تلكما النصوص والمحادثات في ضوء المعاني التي تم التوصل اليها خلال عملية التفكيك[1].

هذا, ويتعلق تحليل المعنى بالمعتقدات وبالمواقف وبالاتجاهات والمشاعر والنوايا, أما عن كيفية تحليل هذه النصوص والعروض, فأنه يتم عبر استخدام العبارات والرموز والتعليقات المتضمنة والمتكررة وربطها بعنوان الموضوع أو بصفات شخصية القائل وبالمحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه, وبالفترة الزمنية التي حدثت بها, إن هذا الضرب من التحليل ذو جدوى عند معرفة الحياة اليومية لمجتمع من المجتمعات من خلال دراسة نكاته وأمثاله وفلكلوره, ودراسة أذواق الناس ومواقفهم, وهو أيضاً أداة منهجية توسع من إمكانية الوصول إلى المعاني التي تتضمنها سلوكيات الأفراد ومواقفهم من المعاني التي من شأنها أن تعكس صورة أكثر واقعية[2].

---

(1) ينظر: العمر, معن خليل (أ- د), علم الاجتماع التطبيقي, دار الشروق للنشر والتوزيع, عمان- الأردن, 2005م/ 228.

(2) م-ن/ 230-232. كذلك: الجولاني, فادية عمر (دة), تصميم البحوث الاجتماعية وتنفيذها, المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع, الاسكندرية, 2006م/ 170- 174.

ويعمل التأويل والتفسير دورهما في مجال تحليل المضمون, سعياً للوقوف على دلالات النتائج ومضمونها وجدوى هذا التحليل من جهة أخرى يكمن في تخليه عن الأساليب الرسمية التي توضع فيها البيانات في حالة الدراسات الكمية, فقد تبدو للفرد قيمة عالية ومهمة في مقابل أن الفرد يشار إليه أو يعبر عنه كرقم في حالة الدراسات الكمية, وهذا منهج يلائم المقاربات التأويلية من جهة أنه يمكن من التعامل مع الفاعلين على وضعهم الطبيعي, فأنماط السلوك التي يمكن أن تحلل عن طريق تحليل المضمون قام بها الفاعلون من دون أن يعلموا مقدماً أن أنماطهم السلوكية ستكون موضوع تحليل, وكذا فإن تحليل المضمون يتميز بارتفاع درجة عالية من الذاتية[1], الأمر الذي يفسح المجال إلى تدخل الباحث كذات عارفة تبني دلالات ومعاني على الظاهرة الاجتماعية وعلى أنماط السلوك والمواقف الاجتماعية, ولكن شريطة أن لا يؤدي ارتفاع درجة الذاتية إلى انخفاض درجة المصداقية.

ج- المنهج الوصفي الكثيف (Thick description Method)

يعد المنهج الوصفي من أكثر المناهج التي يستعان بها في الدراسات الميدانية, ولاسيما في علم اللغة الحديث وعلمي الاجتماع والإنسان, ((إذ يقوم هذا المنهج بإعطاء صورة تفصيلية ودقيقة

(1) المصدران السابقان نفسهما, والصفحات ذاتها.

للظاهرة المدروسة في المجتمع الذي يعيش فيه الباحث))[1] بيد أن تقنية الوصف, في دراستنا هذي, لا تتوقف على عملية الوصف السطحي للظواهر والسلوكيات التي تم رصدها, فهذه العملية كانت خطوة أولى عند استعانة الباحث بهذا المنهج, أما الخطوة الثانية فتتمثل بتجاوز الوصف التشخيصي المجرد إلى الوصف الباطني أو الاستباري, إذ استعانت الدراسة في هذا الشأن بتقنية (التوصيف الكثيف) الذي اعتمده (كليفورد غيرتز) بعد أن استعاره من الفيلسوف البريطاني (جليبريت رايل) الذي كان يميز بين نوعين من الوصف, هما (الوصف الخفيف) الذي يكتفي بوصف السلوك والمواقف الاجتماعية على ظاهرها, من دون أن يتوغل الدارس في هذا الوصف أكثر من ذلك, وهذا يشكل خطوة أولى في طريق تكميل عملية الوصف عبر الاستعانة بتقنية (التوصيف الكثيف) الذي يتجه بعملية الوصف إلى استخراج المعاني والدلالات المتضمنة في السلوكيات والمواقف التي تم رصدها.

ويقرر (غيرتز) أن هذه المنهجية هي التي يستعملها في دراسته الإثنية, وأخذ يدعو الباحثين إلى الأخذ بها بدلاً من التوصيف الإمبريقي الذي يصف الأفعال دونما عناية بالأفعال ذاتها[2]. بحيث يشمل هذا الوصف منها الظاهر العياني فحسب, ولا يتوغل إلى ما

(1) المهيني, غنيمة يوسف, الاسرة والبناء الاجتماعي في الكويت, مطبعة الفلاح, الكويت, 1980م/ 8.
(2) ينظر: غيرتز كليفورد, تأويل الثقافات/ الصفحات 49- 64- 55- 831.

يقبع تحته من معاني ومقاصد غير شاخصة, وإنما يتم تشخيص هذه المعاني بالوصف الكثيف الذي يستدعيه التأويل الثقافي.

ح- المنهج التاريخي والمنهج المقارن (Historical and Comparative method)

لا تخلو الدراسات الأنثروبولوجية- مهما تحصنت وتسلحت بأدوات التحليل التزامني (=الآني)- من الاعتماد على التحليل التعاقبي (= التاريخي). ويرى شتراوس- في معرض حديثه عن كيفية الوصول إلى البنى اللاشعورية الكامنة في كل نظام- يرى أن كلا المنهجين الاثنولوجي والتاريخي يلتقيان ضرورة, بحيث لا يجدي التذرع بمسألة البنى التزامنية هذه المسألة التي لا تستطيع الاستغناء عن المعارف التاريخية, إن تحليل البنيات المتزامنة ذاتها ينطوي على الرجوع إلى التاريخ رجوعاً مستمراً, وذلك أن التاريخ عندما يظهر بعض الأنظمة العامة التي تتحول, يتيح دون غيره استخلاص البنية المستترة في صياغات متعددة, والمستمرة وسط سلسلة من الأحداث[1].

وقد استعمل الباحث المنهج التاريخي في هذه الدراسة مشوباً بالمنهج المقارن في أجزاء محددة من المقاربات الثلاث, والذي يبرر ذلك هو أن المنهج التاريخي قد يدمج بالمنهج المقارن في الدراسات

(1) ينظر: شتراوس, كلود ليفي, الأنثروبولوجيا البنائية/ 40- 41.

الأنثروبولوجية[1]. ولاسيما حين توجد ظواهر وممارسات وحقائق اجتماعية تلزم الدراسة بالرجوع إلى جذورها أو الأشكال التي تطورت عنها لفهم الواقع الاجتماعي المعاصر, وذلك بالاتكاء على أن روح الظواهر الاجتماعية والحضارية تكمن في حركيتها وتطورها[2].

خ- مدخل النقد الثقافي (Cultural criticism introduction)

يضرب النقد الثقافي خطى تكميلية لما سعت إلى بلوغه (المادية الثقافية)[3] و (التاريخانية الجديدة)[4] و ((نظراً لاتساع

---

(1) ينظر: سليم, شاكر مصطفى (د), قاموس الأنثروبولوجيا/ 451.

(2)ينظر: م- ن/ 451.

(3)كان (ريموند وليامز) قد صاغ هذا المصطلح لمشروعه النقدي الذي يتبنى دور مساءلة العلوم المنتمية إلى الحقل الاجتماعي والأنثروبولوجيا, واستجواب ممارسات النقد الأدبي والنظرية الجمالية, وكذا كل الدراسات التي يلعب فيها مصطلح الثقافة دوراً حاسماً. والمادية الثقافية شكل من أشكال النقد التاريخي, وهي منهج للتعامل مع الأدب, وهي ذات جذور ماركسية تؤكد على ضرورة التفاعل مع الإبداعات الثقافية وربطها بسياقاتها التاريخية, بما فيها من عناصر اجتماعية وسياسية وتاريخية. بدأت المادية الثقافية في بريطانيا في أواخر السبعينيات, على يد مفكرين ونقاد من المحسوبين على اليسار البريطاني والأوربي, وفي مقدمتهم ريموندوليامز.

- ينظر في هذا الشأن:
- بعلي, حفناوي (أ- د), مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن/ 58.
- الرويلي, ميجان (د) وزميله, دليل النقد الأدبي/ 144.

(4)التاريخانية الجديدة: هي النسخة الأمريكية من المادية الثقافية, ارتبطت التاريخانية بمجموعة من المفكرين في منتصف الثمانينيات, من أمثال (غريت بلات) و (جوناثان دوليمور) و (الان سنفيلد), وقد سبق ل (بلات) أن أطلق مصطلح (شعرية الثقافة) للدلالة على المضمون نفسه, وذلك في عام (1980م) ليصف به مشروعه النقدي في تفكيك خطاب النهضة الأوربية, وبعد عامين من ذلك استحدث مصطلح (التاريخانية الجديدة), ثم يعود عام (1988م) إلى مصطلحه الأول (شعرية الثقافة), مستعيناً هذه المرة بمصطلح (الثقافة) كما يحدده (كليفورد غيرتز) والمدارس الأنثروبولوجية الحديثة, وهو يريد بمصطلحه هذا: دراسة الانتاج لجميع الممارسات الثقافية وبحث العلاقات بين تلك الممارسات, وكيف جرت صياغة المعتقدات والتجارب الجمعية, ثم نقلها من وسيط إلى آخر في شكل جمالي يمكن التعامل معه, ثم تقديمها للاستهلاك, وكيف خطت الحدود بين الممارسات الثقافية التي تعتبر أشكالاً فنية وبين الأشكال الأخرى ذات الصلة.

مفهوم الثقافة وانفتاحه على كل شيء تقريباً, فإن حقل الدراسات الثقافية/ النقد الثقافي يؤدي وظيفته من خلال الاستعارة, من مختلف فروع المعرفة, مثل: علم الاجتماع, الأنثروبولوجيا, علم النفس, اللغويات واللسانيات, النقد الأدبي, نظرية الفن, الفلسفة, العلوم السياسية, علوم الاتصال وغيرها, ذلك أن الدراسات الثقافية ليست نظاماً, وإنما هي مصطلح تجميعي لمحاولات عقلية مستمرة ومختلفة ومتعددة))[1] يطرح (فنسنت ليتش) مصطلح (النقد الثقافي) مسمياً مشروعه النقدي بهذا الاسم تحديداً, مستخدماً المعطيات النظرية والمنهجية في السوسيولوجيا والتاريخ والسياسة والمؤسساتية, من دون أن يتخلى عن مناهج التحليل في النقد الأدبي, وعنده أن النقد الثقافي لا يؤطر فعله تحت إطار التصنيف المؤسساتي للنص الجمالي, بل ينفتح على مجال عريض من الاهتمامات إلى ما هو غير محسوب في حساب المؤسسة وإلى ما هو غير جمالي في عرفها سواء أكان خطاباً أو ظاهرة[2].

يعرف الدكتور عبدالله الغذامي النقد الثقافي على أنه ((فرع من فروع النقد النصوصي, ومن ثم فهو أحد علوم اللغة وحقول (الألسنية) معني بنقد الأنساق المضمرة التي ينطوي عليها الخطاب الثقافي بكل تجلياته وأنماطه وصيغه, ما هو غير رسمي وغير

- ينظر: بعلي, حفناوي (أ- د) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن/ 60- 61.

(1) بعلي, حفناوي (أ- د) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن/ 19.

(2) ينظر: الغذامي, عبدالله (د), النقد الثقافي/ 31- 32.

مؤسساتي, وما هو كذلك سواء بسواء, من حيث دور كل منها في حساب المستهلك الثقافي الجمعي, وهو لذا معني بكشف (لا الجمالي), كما هو شأن النقد الأدبي, وإنما همه كشف المخبوء من تحت اقنعة البلاغي الجمالي))[1].

النقد الثقافي- في ضوء ما يقدمه النقاد الثقافيون- نشاط وفعالية نقدية دينامية, لا يمكن أن يؤطر بإطار معين أو يختزل بتعريف محدد, لأن هذا النقد بطبيعته معتمد على مجالات مختلفة وحقول معرفية متباينة, وهو ممارسة أكثر من أنه نظرية, ممارسة مستمرة تتحكم في سيره عناصر التغير والاستحداثات التي تفرضها معطيات العالم المعاصر الفكرية والفلسفية, فهو ((نشاط وليس مجالاً معرفياً قائماً بذاته, والناقد الثقافي أو نقاد الثقافة, يطبقون المفاهيم والنظريات المتنوعة في تراكيب وتباديل على الفنون الراقية والثقافة الشعبية والحياة اليومية على حشد من الموضوعات المرتبطة... وبمقدور النقد الثقافي أن يشمل نظرية الأدب والجمال والنقد, فضلاً عن التفكير الفلسفي, وتحليل الوسائط والنقد الثقافي الشعبي, وبمقدوره أيضاً أن يفسر نظريات ومجالات علم العلاقات, ونظرية التحليل النفسي, والنظرية الماركسية, والنظرية الاجتماعية والأنثروبولوجية))[2].

---

(1) م- ن/ 83- 84.

(2) بعلي, حفناوي (أ- د) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن/ 20.

ثانياً: نوع الدراسة (The type of study)

هذه الدراسة تقع ضمن مجال الأنثروبولوجيا التأويلية أو الرمزية, وهو كما تقدم مجال يعامل الثقافة/ المجتمع معاملة النص, بغية تحليله تحليلاً سيميائياً يستهدف ما تضمنه الثقافة من رموز وإشارات غيابية مستترة وكامنة في طيات مقدراتها الحضورية التي تبدو بريئة وعاطلة عن المرامي البعيدة التي تستهدفها تلك الرموز والإشارات.

الدراسات التأويلية في مجال الأنثروبولوجيا لا تكون في منأى عن طرائق البحث الأنثروبولوجي وأدواته في الدراسات الأنثروبولوجية الأخرى, ففضلاً عن الخلفية اللسانية التي تتسلح بها الممارسات التاويلية, فإنها تعتمد أيضاً الإجراءات المنهجية والميدانية الشائعة في الدراسات الأنثروبولوجية والسوسيولوجية. إن هذه الدراسة تقارب ثلاثة نصوص ثقافية في الفضاء الاجتماعي, وهي نصوص ندعي أنها بحاجة إلى المكاشفة, ومن هنا فإن مرجعات هذه الدراسة تتعدد, وأنها ستستدعي, بغية إتمام مقارباتها, إلى حس تكاملي فيما يتعلق بالمناهج والأدوات التي تعتمدها, وهذا الأمر يجعل منها دراسة من أنواع الدراسات الهجينة.

فمن ناحية- وبما أن الباحث من حاملي الثقافة العراقية- تندرج دراستنا ضمن ما يعرف بـ (انثروبولوجيا أبناء البلاد الأصليين) التي تراهن على أن الباحثين من أبناء المجتمع أقدر من غيرهم على فهم مجتمعاتهم

وثقافاتهم, وبإمكانهم كذلك إيجاد طرق وأساليب بحث تناسب مجتمعاتهم وبيئاتهم[1].

وهذا ما يثقل كاهل الذات الباحثة بالسعي وراء الموضوعية ما استطاعت, لأن هذه الذات- حسب ما يراه أصحاب الاتجاه المادي الثقافي- جزء من الثقافة ذاتها, وهي ذات (متموضعة) ضمن ما تستجوبه, ولابد أن يعتري الدرس الثقافي من النقص ما يعتري الدارس نفسه[2].

أما من ناحية أن الثقافة العراقية تشتمل على ثقافات فرعية ترفدها, فإن هذه الدراسة تعد من الدراسات الاستطلاعية أو الاكتشافية التي يقدم عليها الباحث ((عندما يجهل مجتمع الدراسة, ويريد التعرف على أكبر قدر ممكن من المعلومات تمهيداً لدراستها فيما بعد بأسلوب أكثر دقة وتفصيلاً))[3] وحقاً فإن المعلومات التي استقاها الباحث وقام بتأويلها في المقاربات الثلاث, لم تكن- في أكثرها- في متناول الباحث, وإنما قام بجمعها عبر تسخير أدوات جمع المعلومات, كالملاحظة والمقابلة والمصادر المكتبية.

ثالثاً: مجالات الدراسة الميدانية (The limits of study)

---

(1) ينظر: الجبوري, عبدالله صالح علي, الانعكاسات الثقافية للعولمة على المجتمع المحلي/ دراسة انثروبولوجية في قضاء الحويجة, أطروحة دكتوراه غير منشورة, كلية الاداب قسم علم الاجتماع- جامعة بغداد, 2013م/ 3.

(2) ينظر: الرويلي, ميجان (د) وزميله, دليل الناقد الأدبي/ 144.

(3)مسلم, عدنان أحمد (د), وعبدالرحيم, آمال صلاح (دة), دليل الباحث في البحث الاجتماعي, ط1, العبيكان للنشر, الرياض, المملكة العربية السعودية, 2011م/ 194.

لابد لكل دراسة ميدانية- وإن تشعبت مسالكها وارتمت حدودها- من مجالات وحدود معينة تحدها, وعليه, فإن هذه الدراسة ليست بدعاً من الدراسات, على الرغم من اتساع مجالاتها بأن تناولت بالتأويل نصوص ثقافية مختلفة, فإن كان ولابد, لدواعي منهجية, من تحديد مجالات الدراسة, فإن هذه الدراسة بمقارباتها الثلاث شملت هذه الجوانب:

أ- المجالات المكانية (Spattial limits)

تقع المقاربات الثلاث جميعها داخل بلدنا العراق, إلا أنها تنفتح على أكثر من مكان, ففي المقاربة الأولى (المحاكاة الساخرة في نظام اللحية) استقى الباحث المعلومات عنها من أكثر من مكان في العراق, إلا أن النصيب الوافر منها كان في تكريت.

أما المقاربة الثانية المعنية بالبغزاوية, فقد أعاقت ظروف الحرب والنزوح من قيام الباحث بجولات ميدانية في مكان إقامة البغزاة في قرى الشرقاط وقرى الحويجة, الا أن الأمر لم يتعذر في ظل نزوحهم إلى المناطق الآمنة, وفي مقدمتها كركوك وتكريت ولاسيما تكريت, هذا فضلاً عن أن جامعة تكريت, وأماكن سكن الطلبة كانتا من الأماكن التي استقى منها الطالب المعلومات لإجراء هذه المقاربة, ولاسيما وأنهما تضمان أعداداً من الطلبة والموظفين من سكان تلك المناطق التي يقطنها البغزاة.

اما المقاربة الثالثة, فإن المجال المكاني يتمثل بالأقسام الداخلية التابعة لجامعة تكريت, وفي مقدمتها مبنى الأقسام الداخلية الواقعة في

حي القادسية, ومن ثم مبنى أقسام (الأقواس) الواقعة داخل الحرم الجامعي, وكذا الأقسام الداخلية الخاصة بالطالبات, وتقع- أيضاً- داخل الحرم الجامعي.

ب- المجالات البشرية (Human Limits)

تتحدد المجالات البشرية في هذه الدراسة بالأفراد الذين يشغلون الأحياز المكانية التي تمت الإشارة اليها, ففي المقاربة الأولى, كان الحلاقون ومن يتردد عليهم من مستقبلي هذه الموضة, هم المعنيين بالدرجة الأساس, الا أن الدراسة انفتحت على آراء معارضي هذه الموضة, وكل من كانت له كلمة تجاهها سلباً أم ايجاباً.

أما المقاربة الثانية, فقد شكل البغزاة المجال البشري الأساس فيها, الا أن الدراسة استقبلت آراء من يجاورونهم من العشائر وسكنة القرى المجاورة لقراهم. من منطلق أن هذه الآراء والتصورات تتوفر على موجهات ترفد المقاربة بالمزيد.

وعن المقاربة الثالثة, فقد شكل طلبة الأقسام الداخلية, من دون تعيين في جامعة تكريت مجالاً بشرياً للمقاربة.

ت- المجال الزمني (Temporal Limits)

أي المدة الزمنية التي تحركت فيها إجراءات هذه الدراسة, بجوانبها النظرية والإجرائية, وصولاً إلى استخلاص نتائجها وتوصياتها ومقترحاتها, وهذه المدة محددة بسقف زمني, يبدأ من الفصل الدراسي

الأول من العام الدراسي الحالي (2016م- 2017م) وينتهي بمنتصف الشهر الرابع منه.

رابعاً: أدوات جمع المعلومات

تعد الدراسة الميدانية المبدأ الأساس في الدراسات الأنثروبولوجية الحديثة, بعد أن فشل الرهان التأملي والتخميني الذي ساد في القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر, والدراسة الميدانية هي عبارة عن رد الفعل العلمي لدى الاتجاهات الأنثروبولوجية الحديثة, وهي تحاول إعطاء صورة صادقة عن حياة المجتمعات التي هي موضوع الدرس[1].

وقد استعانت هذه الدراسة- أسوة بالاتجاهات الأنثروبولوجية المعاصرة- بمجموعة من الأدوات والوسائل الكفيلة بجمع المعلومات عن النصوص الاجتماعية التي تحاول مقاربتها بالتحليل والتأويل, ومن ثم بناء دلالات عليها, وأهم هذه الوسائل والأساليب:

أ- الملاحظة والملاحظة بالمشاركة (Participant Observation)

يطلق بعض العلماء على الملاحظة بالمشاركة اصطلاح (التغلغل الوظيفي) وهناك من يطلق عليها (الملاحظة غير المنظمة), إذ لابد للباحث من أن يلعب دوراً ما في المجتمع موضوع الدراسة, وعندئذٍ يصبح الباحث العلمي عضواً في الجماعة المدروسة, بحيث يترتب على ذلك تقبله من جانب أفراد المجتمع

(1) ينظر: سلمان, عبد علي, الأنثروبولوجيا الاجتماعية, دار ابن الاثير للطباعة والنشر في جامعة الموصل, 1985م/ 39.

وكأنه أحدهم, بما يؤهله ذلك إلى أن يعطي صورة صادقة عن طبيعة (الفعل الاجتماعي)[1].

أن وصف هذه الأداة بالمشاركة أو المشاهدة, إذا ما أخذ المصطلح حرفياً, فإن ذلك يقلص فعل الملاحظة على المشاهدة البصرية والمشاركة الاجتماعية, إلا أن الأمر لا يتعلق بالملاحظة البصرية فحسب, بل بالملاحظة السمعية كذلك, فالملاحظة لا تستقل أبداً عن السمع, ولذا رأى البعض في الملاحظة ضرباً من اللوجستية المسبقة لوضع الإذن في متناول عمليات القول المتداولة والمحتملة[2].

وإذا كانت الملاحظة هي عملية ترسيخ في الذاكرة, فهي أيضاً عملية كتابية, والأنثروبولوجي الباحث حين ملاحظته مقسّم بين التأكيد على صحة شهادته ووجوده شخصياً في الميدان, وبين التزامه التفسيري, إذ الملاحظة نشاط وممارسة تفسيرية معنوية, لأن الباحث ملاحظ للاختلاف, وهي أيضاً بقدر ما هي مباشرة تقريرية, فإنها بالقدر نفسه نوع من الوصف الكتابي المستقل عن الواقع, لذا قيل عن الملاحظة إنها أداة إعادة كتابة واختلاق قوية[3].

---

(1) سلمان, عبد علي, الأنثروبولوجيا الاجتماعية/ 39, كذلك: العاني, عبداللطيف عبدالحميد (أ- د), والدعمي, لاهاي عبدالحسين (دة), مقدمة في علم الاجتماع, بغداد- العراق, 2008م/ 35.

(2) ينظر: كوبان, جان, المسح الانثولوجي الميداني/ الصفحات 59- 127.

(3) ينظر: م- ن/ 124- 125.

النظر إلى الملاحظة هكذا يجعل منها من أنسب الأدوات التي يستعين بها الباحثون عند كتابة النصوص الثقافية أو عند تأويل هذه النصوص, وإذاك تتسع دائرة واجبات الملاحظ, فينبغي عليه أن يحدد أفضل الطرق للرؤية, لأن الباحث الأنثروبولوجي لا يلاحظ لأنه يحب أن يلاحظ فحسب, وإنما لابد من أن تخضع أوضاع الملاحظة لقواعد, وأن يتميز الملاحظ بجملة من الخصائص التي لابد منها كالتشبع الصامت, والنظرة الخاطفة الخفيفة, والملاحظة المكثفة والمدعمة, ورزانة خطواته الجسدية, لأن جميع التقنيات الجسدية, وعلو نظره ووجهته, تسهم في توسيع أو حصر حقله البصري والسمعي[1] كما أن للاحتكاك الوثيق بالأفراد لرصد السلوكيات الاجتماعية يلعب دوراً بارزاً في مجئ الملاحظة على وجهها الحصيف, شريطة أن لا يحس الأفراد بأن سلوكهم سيكون موضوع بحث.

لما تقدم تكون الملاحظة, سواء كانت ملاحظة سلبية أم ملاحظة تشاركية, من خلال الملاحظ ذاته رهاناً اجتماعياً, فتصبح عندئذٍ سعياً منه إلى أن يقبل في المحيط الذي تقع فيه الدراسة, وعليه أن يقيم علاقات طبيعية مع الآخرين الذين يجهلون تماماً من هو الباحث وما هو عمله[2].

---

(1) ينظر: كوبان, جان, المسح الانثولوجي الميداني/ 127.

(2) ينظر: م-ن/ 59.

ب- المقابلة (Interview)

المقابلة هي إحدى أدوات جمع البيانات عن الموضوع أو الظاهرة المراد معرفتها ودراستها, والمقابلة في البحث هي اتصال شخصي وشفوي منظم, يقوم به الباحث مع المبحوث وجهاً لوجه, الهدف منها الحصول على المعلومات لتوظيفها في البحث العلمي, وللمقابلة نوعان: مقابلة موجهة ومقابلة غير موجهة, ولعل هذه الثانية هي الأنسب في الدراسات الميدانية لأنها تشتمل على الحديث العادي وتوجيه أسئلة ذات نهايات مفتوحة تتيح للفرد أن يبدي رأيه في الموضوع المطروح من غير قيود(1).

والمقابلة كذلك من جهة القصد والعرض- نوعان: مقابلة عرضية ومقابلة محددة بموعد, إلا أن طبيعة موضوع الدراسة وطبيعة ميدانها تحددان النوع الانسب, ذلك ((أن اليومي في الحياة الاثنولوجية العادية هو مختلف ومتناقض, الميادين والبيئة هي التي تفرض قوانينها, وتعيد تحديد البعد والقرب في كل مرة))(2).

تعتمد المقابلة على درجة كفاءة الباحث اللغوية وكفاءته الاتصالية, اللتين تستنزفان من المحاور القدر الأكبر من المعلومات, وهنا تلعب تقنية الاستشارة دوراً مميزاً في إظهار ما يكنه المحاور من تصورات عن موضوع الدراسة, وعلى الباحث أيضاً أن يتوجه

---

(1) ينظر: الخزرجي, مرمد جاسم محمد, التركمان دراسة انثروبولوجية في قضاء طوزخرماتو, جامعة تكريت, شعبة المطبعة, 2013م/ 30.

(2) كوبان, جان, المسح الاثنولوجي الميداني/ 65.

بالعناية إلى حركات المحاور والإشارات الصادرة عنه ((حيث تلعب الحركات المرافقة للكلام دورها, وحيث تتغلب ملاحظة عملية القول على قائلها والأشياء))[1] وأخذ الباحث بهذه التوجيهات تمكن وسيلة المقابلة على أن تكون مصدراً يثري البحث التأويلي ويرفده بالمزيد من المعلومات التي تحرك فعالية التأويل وتنشطه للوصول إلى الدلالات الغائبة عن سطح الميدان.

د- الاستثارة (Provocation)

لم يعثر الباحث على تعريف الإستثارة, ويبدو أن الباحثين في مجال علم الاجتامع والانثروبولوجية لا يشيرون اليها في دراساتهم إلا نادراً, مع إيماننا بأنهم يفعلونها في أثناء هذه الدراسات. قام الباحث بتسخير هذه الوسيلة عند إجرائه المقابلات الحرة الطارئة التي غالباً ما كانت مقابلات جماعية تستوجبها جلسات السمر أو الجلسات الطارئة في النهار, إذ كان الباحث في هذه الجلسات يقدم على ((إعداد مجموعة من الأسئلة المهمة التي يتم توجيهها عندما تكون فرصة مواتية, وليس الهدف من مثل هذه الأسئلة مجرد الحصول على أجوبة عن هذه الاسئلة, وإنما استثارة المبحوث للحديث بأمل معرفة ما يراه مهماً من وجهة نظره))[2].

---

(1) م-ن/ 65.

(2) أبو مصلح, عدنان (د) معجم علم الاجتماع/ 193.

ولعل ما يبديه المحاور في أثناء حديثه بفعل ضغط الاستثارة يشكل أحد أهم المفاتيح لما يستغلق من دلالات اجتماعية, وتوظيف هذه الأداة يكون مناسباً للدراسات التأويلية وسعيها الحثيث إلى كشف المسكوت عنه في النصوص الثقافية الاجتماعية.

المبحث الثاني

(نماذج وأمثلة عن السّيمياء الثقافية الاجتماعية)

-تمهيد

كثيرة تلك الدراسات التي تساق بوصفها أمثلة وتطبيقات على السيمياء الثقافية/ الاجتماعية, سواء كانت تلك الدراسات قد طرحت نفسها على أنها داخلة في هذا المضمار أم لا, فقد كانت أغلب تلك الدراسات تقارب الظواهر وما تتضمنه من علامات وتحللها تحليلاً نصياً, مع أنها لم تتخذ لنفسها عنواناً يوحي باندراجها في السيمياء الثقافية/ الاجتماعية, بيد أن المحصلة من جميع تلك الدراسات أنها رصدت العلامة الثقافية/ الاجتماعية وتقصتها وتعمقت في مقاربتها وتأويلها. على مثال النصوص, ولاسيما النصوص الأدبية.

اختارت هذه الدراسة أربعة أعلام من رواد السيمياء الثقافية الاجتماعية وتطرح مقارباتهم على أنها تطبيقات يحتذى بها في الدراسة, كان لهؤلاء الأربعة الحضور الأكبر في مداخل الدراسة ومقارباتها, وهم على الترتيب رولان بارت, وكليفورد غيرتز, وعبدالله الغذامي, ومحسن بوعزيزي.

وجد الباحث في طروحات هؤلاء- على اختلاف الحقول التي ينتمون اليها, وعلى اختلاف الموضوعات التي قاربوها- وجد أنهم متفقون حول

وجود علاقة واضحة تربط السيميولوجي بالسوسيولوجي, وانهم يتجاوزون في مقارباتهم البنية الاجتماعية واستعدادات الأفراد الذاتية وتكوينهم النفسي, وعندئذٍ تتحول الظواهر الثقافية والممارسات الاجتماعية إلى نماذج عليا او أطر إرشادية تمارس جبريتها على البنى الاجتماعية وتسييرها, وعلى سلوكيات الأفراد بشكل ملح ومستمر. وهكذا اتجهت نظرة رولان بارت إلى الثقافة الجماهيرية, ونظرة كليفورد غيرتز إلى لعبة صراع الديكة, والدكتور عبدالله الغذامي إلى الشعر العربي, والدكتور محسن بوعزيزي إلى الظواهر التي تناولها في الشارع التونسي, فكل هؤلاء تجاوزوا بنظرهم الموضوعات التي درسوها وتحولت لديهم إلى براديغم ونماذج عليا مسؤولة عن كل مناحي الحياة في المجتمع.

اولاً: رولان بارت

تأخذ ممارسات رولان بارت السميولوجية مسار تلك الممارسات التي تأثرت بما يعرف بالتشييدية الاجتماعية (social constructivism), وذلك بالنظر إلى العالم الاجتماعي على أنه مشيد اجتماعياً, وأن للنصوص (اللغة والخطاب) دوراً في تشييده[1].

وقد أفرزت هذه النظرة إلى الواقع الاجتماعي ضرورة الانتقال بالسوسيولوجيا من دوائر العلوم الطبيعية والاحصائية إلى معترك الواقع اليومي, فبرز إلى السطح سوسيولوجيا تعنى بالحياة اليومية وتحاول تأويل

(1) ينظر: فاركلوف, نورمان, تحليل الخطاب, التحليل النصي في البحث الاجتماعي, ترجمة الدكتور طلال وهبة, ط1, المنظمة العربية للترجمة, بيروت, لبنان, 2009م/ 34.

الفعل الاجتماعي بعيداً عن النظريات الكبرى, عبر ممارسات تجعل ((من علم الاجتماع علماً للدلالة الاجتماعية والأسباب الرمزية التي من خلالها يمكن فهم ما هو خفي وظاهر معاً, في ضوء تأويل السلوك الفردي والجماعي في آن إن علم الاجتماع باعتباره علماً للدلالة الاجتماعية يدرس الدلالات والمدلولات من خلال منتجيها, الأمر الذي يعني أن هناك خطاباً يصف الممارسات باعتبارها نتاجاً للوقائع الاجتماعية, أو بحسبانها إعادة انتاج لها, أو قل إنها نوع من الوعي أو الإدراك في الاطار اليومي الذي يمكن من خلاله أن نصنف الأوضاع التي تنتج فيه))[1].

أعطت هذه التوجهات دوراً محورياً للغة, فهي ذات سلطة على الواقع الاجتماعي, ولها قدرة سحرية على الناس ومعتقداتهم ومواقفهم وقيمهم, وعلى الأفعال والعلاقات الاجتماعية والعالم المادي, كما أنها تسهم في ما يلحق بهذه المكونات من تغييرات, وتسهم في إحداث نتائج على المدى الطويل, فيمكن على سبيل المثال اعتبار أن المعايشة الطويلة للإعلانات والنصوص الدعائية الأخرى تسهم في تشكيل هوية الناس بوصفهم مستهلكين, او هويتهم بوصفهم ذكوراً أو إناثاً[2].

---

(1) صيام, شحاتة (د) النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة, ط1, مصر العربية للنشر والتوزيع, القاهرة– مصر, 2009م/ 166– 167.

(2) ينظر: فاركلوف, نورمان, تحليل الخطاب ... / 33– 34.

يقلب بارت, بدءاً, مقولة سوسير, التي تنص على إدراج الألسنية تحت السميولوجيا, بوصفها فرعاً منها, رأساً على عقب, ويؤكد أن السميولوجيا أحد فروع الألسنية(1).

رأى بارت أن النموذج الذي اقترحه سوسير لا يقوى على استيعاب المقدرات الثقافية, وذلك أن تصورات سوسير السيميائية تصاب بالضعف عند اقترابها من الأنساق غير اللغوية, الأمر الذي اقتضاه إعادة النظر في التصورات تلك, فقد توسع بارت في إعادة طرحها, بحيث تكون قادرة على استيعاب تلك الأنساق والمقدرات الثقافية, ومع ذلك ظل بارت وفياً للمرتكزات اللسانية في ممارساته السيميائية, لإيمانه بأن السيميائية لا تستقيم, لدى البحث في الأنساق الثقافية غير اللغوية, الا إذ ترجمت هذه الأنساق إلى لغة. ولذا لم يلبث بارت حتى قام بتطويع الجهاز المفاهيمي لسوسير عند تحليله الأنظمة الإشارية من قبيل المصارعة والموضة والأزياء والمطبخ والفوتوغرافيا والإشهار وغير ذلك من الأنظمة التي قام بتحليلها في كتابه الشهير (الأسطوريات) الذي وضحه في سبيل نقد الثقافة البرجوازية المعاصرة التي تعمل باستمرار إلى أسطرة قناعتها عبر الترويج لها

(1) ينظر: بشأن هذه المسألة:

- بارت، رولان, مبادئ في علم الأدلة, ترجمة محمد البكري, دار الشؤون الثقافية, ط2, بغداد, 1986م/ 27.
- إبراهيم, عبدالله (د), في معرفة الاخر, مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة, ط2, المركز الثقافي العربي, بيروت, لبنان, 1996م/ 96.
- المرابط, عبدالواحد, السيمياء العامة وسيمياء الأدب من أجل تصور شامل, ط1,الدار العربية للعلوم ناشرون, 2010, 34.

وتدعمها بوسائل تدعيم إيديولوجية. إن كل خطاب ايديولوجي يسارياً كان أم يمينياً. يسعى إلى إبقاء سيطرتها وإدامة قناعاتها على ما هي عليه. ومن هنا تسعى البرجوازية إلى إبقاء الأساطير الخاصة بها, وتحويلها من كونها صناعة ثقافية مفتعلة إلى كونها طبيعية, وهي في ذلك تنحو إلى سلب السمات التاريخية لتلك القناعات, عبر مجموعة من أساليب التعمية التي تعمل على إخفاء الاصطناع فيها. تحاول البرجوازية, من خلال ذلك, ترسيخ وجودها عبر التوسل (بالطبيعي) الذي به تثبت شموليتها وعالميتها.

وعلى ما تقدم تظهر ممارسة بارت السيميائية في (الأسطوريات) بوصفها أداة شجب و((نقد ايديولوجي لخطاب الثقافة الجماهيرية ويفككه سيميولوجياً, فيكشف من خلال تناوله ل (التمثلات الجماعية) كأنظمة من العلامات في المجتمع الفرنسي الحديث, كما تروج لها البرجوازية الصغيرة الفرنسية, بقصد تحويل ثقافة النخبة إلى ثقافة شمولية أو ذات طبيعة عالمية))[1].

ولئن كانت سيميائية سوسير سيميائية تعيينية تكتفي بالقدر القليل من الدلالة, فإن سيميائية بارت سيميائية إيحائية, أي أنها توجه الهم إلى ما تضمره الدلالة الذاتية من أبعاد ومرامٍ, فالسيميولوجيا- يقول بارت- ((هي دراسة الأشكال, لأنها تقوم بدراسة الدلالات بمعزل عن مضمونها))[2].

---

(1) ينظر: بوعزيزي, محسن (د), السيميولوجيا الاجتماعية/ 112.

فمما استدركه بارت على سوسير ثنائية (التعيين والإيحاء), فعلى صعيد الدلالة التعيينية نجد العلامة تتضمن الدال والمدلول وما يصدر عن ترابطهما من معنى, وهو معنىً لا يتجاوز الجانب التقريري المباشر, أما على صعيد الدلالة الايحائية, فإن العلامة تستوعب الصعيد الأول (= الدلالة التعيينية) برمته, وتتخذ منه دالاً لمدلول آخر مستتر, وعن هذا المدلول تتمخض دلالة إيحائية[1].

يصرف السيميائي همه عند دراسة الأسطورة إلى ثاني الصعيدين في المنظومة السيميولوجية, سواء كانت الأسطورة نسقاً لسانياً أم نسقاً غير لساني, فالأسطورة ((كلام, وهذا الكلام رسالة يمكن أن تكون غير شفهي, فقد تتكون من كتابات أو عروض, كالخطاب المكتوب, وكذلك الصورة الضوئية والسينما والريبورتاج والرياضة والعروض المسرحية والدعاية, كل هذا من شأنه أن يشكل قاعدة للكلام الأسطوري))[2] وتتضمن الأسطورة كلا الصعيدين, وبتعبير بارت كلتا المنظومتين السيميولوجيتين, والمنظومة الأولى التعينية مفكوكة (Deboite) أي أنها تتحدد بأنها لسانية, فهي اللغة التي بها تدرك الأسطورة ذاتها.

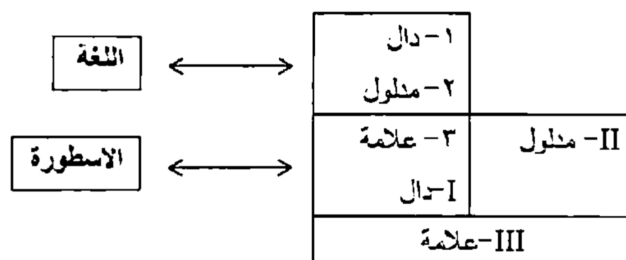
---

(1) ينظر: بارت, رولان, الاسطوريات .../ 228.

(2) ينظر: م- ن/ 230- 231. كذلك: بوعزيزي, محسن, السيميولوجيا الاجتماعية/ 71. كذلك المرابط, عبدالواحد, السيمياء العامة وسيمياء الأدب/ 74.

(3) ينظر: بارت, رولان, الاسطوريات / 226- 227.

اما (الأسطورة) فيطلق عليها بارت ما بعد اللغة او لغة على لغة (metalanguge), لأنها لسان آخر يتحدث عن اللسان الأول[1]:



والأسطورة تتجسد باللغة الإيحائية الخارقة, بما أنها سيميولوجية تقوم على سيميولوجية أخرى, أي لغة تقوم على لغة, فيها تتحدث الثانية عن الأولى, إنها نسق علامي من الدرجة الثانية, وما أكثر هذا النسق في العالم الحديث, فالإيحاءات التي تملأ هذا العالم, بما فيها من قدرة خارقة إنما هي أساطير تجعل المجرد واقعاً, وتجعل الخيال معيشاً, وتجعل الوهم حقيقة[2].

والأسطورة, فضلاً عن ذلك, تختلف عن دوال اللغة, دوال اللغة تكون اعتباطية ((أما الدلالة الاسطورية فليست أبداً عشوائية تماماً, فهي معللة دائماً, وتتضمن حتماً شيئاً من القياس))[3], والسبب في ذلك أن الأسطورة تتعكز على مقومات التطابق والتشابه الطبيعي في العادة مع الدلالات التي تحيل عليها أو المضامين التي تدل أو ترمز اليها.

---

(1) ينظر: بارت, رولان, الاسطوريات .../ 232.

(2) ينظر: بوعزيزي, محسن (د), السيميولوجيا الاجتماعية/ 72- 73.

(3) بارت, رولان, الاسطوريات .../ 243.

إن دوال الأسطورة دوال ماكرة خادعة, تظهر المصطنع من الأشياء, والمبني بناءً ايديولوجياً في صورة الطبيعي والواقعي, ويقع على عاتق التحليل السيميولوجي نزع سمة (الطبيعي) عن هذه الأساطير التي تعمل على تعزيز السلطة البرجوازية, ولعل صورة (الجندي الزنجي) على غلاف مجلة (باري ماتش) تعد من بين أهم الأمثلة التي يسوقها بارت في (الأسطوريات) في سبيل توضيح مقترحه النظري من جهة, وتوضيح ما تتضمنه الأساطير اليومية في المجتمع الفرنسي من رموز الهيمنة البرجوازية, وما فيها من روابط القوة التي تعمل على استمرارها.

على غلاف مجلة (باري ماتش) زنجي يرتدي زياً فرنسياً, وهو يؤدي تحية عسكرية, عيناه مرفوعتان مثبتتان على طية من طيات العلم ثلاثي الألوان للامبراطورية الفرنسية. هنا يجد بارت نفسه إزاء منظومة سيميولوجية مضخمة, هناك دال يتكون هو نفسه من منظومة سابقة (=جندي أسود يؤدي التحية العسكرية الفرنسية) وهناك مدلول (= وهو هنا المزيج المعتمد بين الهوية الفرنسية والهوية العسكرية). وهذا هو المعنى التعييني لهذه الصورة[1].

---

(1) ينظر في شأن صورة الجندي الذي يحللها بارت:

- بارت, رولان, الأسطوريات .../ 237 وما بعدها.
- ستروك, جون (محرراً), البنيوية وما بعدها من من ليفي شتراوس إلى دريدا, عالم المعرفة, الكويت, 1996م/ 89 وما بعدها.
- أبو زيد, أحمد (د), المدخل إلى البنائية/ 104 – 105.

ومن هذا الحد ينتقل بارت إلى ما يكمن وراء هذا الارتباط بين الدال والمدلول, فهذه الصورة هي مثال على الامبريالية الفرنسية, وحسب بارت ان المستبعد في هذه الصورة ليس الامبريالية الفرنسية, بل على العكس, فهذا هو الدلالة التعيينية التي ينبغي أن تكون موجودة في كل أسطورة, وإلا فان الأسطورة لا تنكر الأشياء, بل تطوي وظيفتها للحديث عنها, إنها تطهرها وتنزهها فقط لكي تبدو طبيعية أبدية(1).

على أن الدلالة الإيحائية لهذه الصورة لا تظهر الا إذا استدعي سياقها التاريخي, فقد ظهرت هذه الصورة في الوقت الذي كانت فيه مستعمرات الامبراطورية الفرنسية تنهار شيئاً فشيئاً, وبصورة أوضح في الوقت الذي ظهرت فيه انقسامات في الرأي العام الفرنسي حول (الجزائر) ما إذا كانت تستحق الاستقلال أم لا. فما توحي به هذه الصورة أنها تدعو إلى التوسع الامبريالي الملطف, والجندي الأسود الذي سلب منه تاريخه غدا وكأنه جندي أبيض, وهو من أبناء فرنسا الذين لا يختلفون في ولائهم للعلم ذي الألوان الثلاثة, وهم جميعاً على اختلاف ألوانهم والفوارق الإثنية, يخدمون مخلصين تحت هذه الراية, وهكذا وظفت هذه الصورة لتكون رداً على الرأي المعارض للاستعمار, وكأنه ليس هناك رد على هذا الرأي أفضل من حماس هذا الزنجي الذي يخدم من يوصف بالظالم التوسعي(2). لعبت هذه الصورة على تطبيع العلاقة بين الدال والمدلول وإبرازها على أنها

---

(1) ينظر: بارت, رولان, الاسطوريات .../ 264.

(2) ينظر: م- ن/ 237. كذلك, ستروك, جون, البنيوية وما بعدها.../ 89- 90.

علاقة طبيعية, وهذا ما تسعى اليه البرجوازية عندما تسهم- عبر وسائل الاعلام- في ابراز الاستعمار وكأنه واقع طبيعي.

تلك هي الفلسفة البرجوازية, التي تعمل كنموذج أعلى يغذي الأخلاق اليومية للفرنسيين, بل كل المعايير غير المكتوبة للحياة العلائقية في المجتمع البرجوازي... فرنسا كلها تستحم في تلك الايديولوجية المغفلة, بصحافتها وسينماها ومسرحها وأدبها الرائج, واحتفالاتها, وسياستها وعدالتها ودبلوماسيتها ومحادثات مواطنيها... كل شيء في الحياة اليومية مرتبط بالتمثيل الذي تتصوره البرجوازية[1]. ذلك ما يحرك بارت للشروع بتحليله السيميولوجي على هذه الايديولوجية بهدف تفكيكها وسلب ما الصق بها من السمات الطبيعية.

إن نموذج بارت في التحليل السيميولوجي يتسع لأن يؤخذ بوصفه مرجعية في نقد أي ثقافة وأي مجتمع وفك رموزهما, والوصول إلى أنساق العلامات الكامنة في أبنيتهما وظواهرهما الاجتماعية, وحقاً فإن أي مجتمع ((ينحو باستمرار إلى أسطرة أشيائه اليومية, إنه يحولها إلى كلام, والكلام هو ذلك الاستخدام الفردي لمنظومة اللسان... وكلام المجتمع كلام مبهرج منمق, أي أنه كلام مزيف, ولكي يتسنى لنا فضح المجتمع لابد من فضح كلامه))[2].

---

(1) بارت, رولان, الاسطوريات .../ 260.

(2) ينظر: م- ن/ 6 من مقدمة المترجم.

ثانياً: كليفورد غيرتز

يعد كليفورد غيرتز من أشد الأنثروبولوجيين إنكاراً لمناهج الأنثروبولوجيين الأوائل ورؤاهم التي استندت إلى المماثلة البيولوجية والفيزيائية, وتعد جهوده من أكثر المحاولات الساعية إلى الانفلات السافر من إسار الوضعية, إذ ما تزال تهمة الخروج على العلوم الطبيعية, التي تسترشد بها الاتجاهات والمدارس الاجتماعية والأنثروبولوجية, تلاحقه, فهو– في زعم البعض– المسؤول الأول عن اتساع الهوة بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية[1].

تتخذ جهود غيرتز إطاراً مرجعياً في الدراسات الثقافية التي تنحو منحىً أدبياً عند الوقوف على الثقافة, وذلك بقراءتها كما لو أنها نص يستنتج من قراءتها مضمونها الموضوعي, ففي نظر غيرتز ((إن تراث شعبٍ ما هو مجموعة من النصوص, التي هي بدورها مجموعات يجهد الأنثروبولوجي في قراءتها من فوق أكتاف الأشخاص الذين هم أصحابها الأساسيون))[2] وذلك من منطلق ((أن الأشكال التراثية يمكن أن تعامل بوصفها نصوصاً, أي أعمالاً تخيلية مبنية من مواد اجتماعية))[3] وبتأثير من ذلك اكتسب مصطلح (الثقافة) على يد غيرتز الطابع الأدبي الذي به ((يشير إلى نمط من المعاني المتجسدة في رموز تنوقلت تاريخياً, وهو نظام

---

(1) ينظر: غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات/ 54– 55 من مقدمة المترجم.
(2) ينظر: غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات/ 827.
(3) م– ن/ 820.

من المفهومات المتوارثة يعبر عنها بأشكال رمزية, وبواسطة هذه الأشكال يتواصل الناس وبها يستديمون ويطورون معرفتهم حول الحياة ومواقفهم منها))[1] وهو في هذا يقر بدينه إلى جهود الفلاسفة وعلماء الاجتماع والأنثروبولوجيين السابقين عليه, إن التوسيع في فكرة النصية الثقافية- على حد قوله- ليس جديداً كل الجدة بالطبع, وإلا فان (سبينوزا) الذي يمثل ذروة ما كان يعرف (بالتأويل الطبيعي) قد حاول قراءة الطبيعة على أنها نص, وكذا فان (فردريك نيتشه) سعى إلى معالجة أنظمة القيم على انها حواشٍ تفسيرية لإرادة القوة, والحال كذلك مع (كارل ماركس) عندما عالج أنظمة القيم على أنها حواش تفسيرية لعلاقات الملكية. ومن ثم ما قدمه (فرويد) حول استبدال النص الملغز للحلم الظاهر في النص الواضح للحلم الكامن[2]. هذا فضلاً عن كل المحاولات النظرية والإجرائية التي قدمها (ماكس فيبر) حول احلال الفهم محل التفسير في العلوم الاجتماعية, وما قدمه الاتجاه التفاعلي الرمزي حين عامل المجتمع معاملة المسرح, وبخاصة لدى (بلومر), ومثل ذلك يقال عن نظرية (تالكوت بارسونز) في الفعل الاجتماعي وتركيزه على المعايير والقيم والرموز والمعاني. كل هذه المحاولات تعد سوابق لما يقدمه غيرتز, ويراهن عليه.

يدعو غيرتز- من بين ما يدعو اليه- إلى أن يكون التحليل الأثنوغرافي بعيداً عن إطار النظريات البيولوجية والطبيعية, ولذا أخذت

---

(1) م- ن/ 224- 225.

(2) ينظر: م- ن/ 819.

مراميه وجهوده تتجه من أن تكون تجريبية تبحث عن قانون, إلى أن تكون جهوداً تأويلية تبحث عن معنى في كل ما يمكن رصده عن الثقافة والمجتمع, وهذا ما يجعلنا نرى في جهود غيرتز أنها تمثل أقصى ما وصلت اليه المماثلة اللغوية أو الأدبية في علم الاجتماع وعلم الإنسان.

تنهض النظرية التأويلية التي يقدمها غيرتز عن الثقافة على دعامة منهج (التوصيف الكثيف) الذي هو مفهوم استعاره من الفيلسوف الانجليزي (جيلبرت رايل) (1900م – 1976), الذي ميز بين (التوصيف) الرقيق الذي ينحصر بوصف فعل ما أو سلوك ما وصفاً أولياً من غير تعمق, وبين (التوصيف الكثيف) الذي يجري بربط ذلك الفعل أو السلوك بالسياق الذي يجري فيه, مما يؤدي إلى فهم أفضل لذلك الفعل أو السلوك, خير مثال يسوقه غيرتز لتوضيح هذا المفهوم (الغمزة) فالتوصيف الرقيق يقف عند فعل الغمز الظاهر الذي لا يعدو ان يكون تحريك جفن العين. أما التكثيف في الوصف فإنه يعيننا على فهم ما إذا كانت الغمزة مجرد اختلاج لا إرادي للجفن أو اشارة خفية للتواصل بين اثنين أو حركة هازئة من شخص يقلد غامزاً آخر أو إلى غير ذلك من الدلالات, ويؤكد غيرتز أن هذا المنهج هو الذي اعتمده في ملاحظاته ومراقباته وتوصيفاته في عمله الميداني بشكل أساس[1].

---

(1) ينظر: غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات/ 56.

يقوم غيرتز بتوظيف هذا المنهج في دراسته الميدانية على لعبة (صراع الديكة) في جزيرة بالي, وهذه الدراسة- على ما يرى هو- بمثابة تمرين يجربه حول تطبيق هذا المنهج ما إذا كان ذا جدوى.

يستعير غيرتز- بغية تحريك هذه المقاربة- مفهوم (اللعب العميق) من الفيلسوف (جريمي بنثام) الذي يعني به اللعب يكون فيه الرهان والمقامرة على درجة عالية, فمن وجهة نظر بنثام البراجماتية أنه ليس من المنطقي للرجال أن ينخرطوا في اللعب إلى هذا الحد[1]. يأتي غيرتز إلى سحب هذا المفهوم- على سبيل التشبيه- على لعبة صراع الديكة التي تشتمل هي الأخرى على الرهانات والمجازفات بما لا يختلف عما يحصل على طاولة القمار.

في هذه المقاربة يحاول غيرتز تقديم قراءة نصية للمجتمع البالين من خلال نص (صراع الديكة), وهو نص يجد فيه غيرتز نصاً مفعماً بالرموز والاستعارات الباعثة على شكل من أشكال التعريف والانتماء لدى الإنسان البالين, ولكنه في المقابل شكل من أشكال التعريف بالضد يعبر عن الكره والحقد[2].

وجد غيرتز في صراع الديكة((ممارسة شعبية ذات قوة هاجسية تستحوذ على نفوس السكان, وهي بذلك, لا تقل أهمية في الكشف عن الهوية البالينية.... فكما أن طبيعة الأمريكي تظهر في ملعب الكرة أو في

(1) ينظر: م- ن/ 197.

(2) ينظر: بوعزيزي, محسن, السيميولوجية الاجتماعية/ 139.

مضمار الغولف أو مضمار السباق أو على طاولة البوكر, فإن طبيعة الباليني تظهر في حلبة صراع الديكة, فالحق هو أن الديكة تتقاتل هناك ظاهراً فقط, إن من يتقاتل هناك في الواقع هم الرجال))[1]. وهذا هو مكمن التعريف بالضد عند من يندمج في أجواء هذه اللعبة ويكون أحد عناصرها.

يستوقف غيرتز في صراع الديكة ذلك التماهي النفسي العميق بين الرجال وديوكهم, وذلك بالاعتماد على ما تحيل عليه كلمة (ديك) وما توحي به في اللغة اليومية عند البالينيين, وصولاً إلى النكات القديمة واللعب على الكلام نفسه والبذاءات الباهتة ذاتها, فعلى مثال ما نجد في الانجليزية, فإن البالينيين يستعملون كلمة (ديك) استعمالاً مزدوجاً ذا تأثير واضح في اللغة البالينية, إذ تستعمل بمعنى قضيب الرجل, فضلاً عن أن اللغة الوعظية اليومية تزخر, في جانبها الذكوري, بالصور الديكية, إذ تستعمل مجازاً لتعني (البطل, أو المحارب, أو البطل المناصر, أو الرجل الموهوب في الغواية أو السحر, أو المرشح السياسي, أو الرجل العازب, أو الرجل الجذاب للنساء, أو الرجل القوي أو القاسي, وإلى غير ذلك من دلالات[2],

---

(1) غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات/ 766.

(2) وفي المجتمع العراقي, فضلاً, عن وجود هذه اللعبة على نطاق لا بأس به, ولاسيما في أسواق بيع الطيور والحيوانات, وفي الأزقة على نطاق ضيق جداً, فإن ثمة استعارات وتشبيهات تساق للتعبير عن الذكورة والقوة والنشاط, وعلى هذا تطلق لفظة (ديج) على العريس أو صهر الرجل أو على الرجل القوي والفتى النشيط, أو على كل من فيه سمات تميزه عن أقرانه... واللغة الدارجة والأمثال الشعبية تزخر باستعارات وتشبيهات كتلك في المجتمع العراقي.

وكذلك تشبه المحاكمات في المحاكم والحروب والنزاعات السياسية وخصومات الميراث, والمجادلات في الشارع كلها بصراع الديكة[1].

فمن الدلالات التي يستشفها غيرتز أن هذه اللعبة رمز ذكوري بامتياز, لأنها ظاهرة غير اعتيادية في المجتمع الباليني, المجتمع البالينيـ على الغالب الأعمـ لا يحسر عن فروق جوهرية كبيرة بين الجنسين, وإنما ينظر إلى كلا الجنسين نظرة مساواة على كل صعيد, وحتى في الرموز الاجتماعية, إلا أن الصراع بين الديوك, يشكل استثناءً أبرز لنمط حياتهم, فهي لعبة يمارسها الرجال حصراً ويتمتع بها الرجال حصراً[2] مما يعني ذلكـ في رأي الباحث وتكميلاً لرأي غيرتزـ أن هذه اللعبة تعد النافذة الوحيدة التي من خلالها يعبر الرجل الباليني عن خصائصه الاجتماعية التي تميزه عن المرأة .

إن العلاقة الحميمة التي تجمع الرجال بديوكهم هي أكثر من مجازية, إن الرجال البالينيين, أو على الأقل في غالبيتهم الساحقة, يمضون الكثير من أوقاتهم مع ديكتهم المفضلة في تفريشها وهندمتها وإطعامها, والحديث عنها وتحريشها ضد بعضها البعض, أو فقط في التحديق اليها بمزيد من الاعجاب والاستغراق... المجتمع البالينيـ على ما يقول أحد الاخباريين لغيرتزـ مجتمع مجنون ومهووس بالديوك[3].

---

(3) غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات/ 766ـ 767.

(1) ينظر: غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات / 766ـ 767 في المتن والهامش.

(2) م-ن/ 768ـ 769ـ 770.

هذا مع أن المجتمع الباليني يتجنب من أي سلوك يمكن إعتباره حيوانياً, إلا أن الديوك تعامل معاملة استثنائية, لما فيها من تعبير رمزي أو تضخيم لذات صاحبها, تلك الذات النرجسية الذكورية, كذلك فإن الشغف بالديوك هو تعبير مباشر عما يراه البالينيون القلب أو العكس المباشر للمكانة الإنسانية جمالياً وأخلاقياً وميتافيزيقياً, أي عكس المكانة الإنسانية أو قلبها حيوانية الشريرة, وحين يتماهى الرجل الباليني مع ديكه, فهو يتماهى ليس مع ذاته العليا, أو حتى مع قضيبه فحسب, بل هو يتماهى في الوقت ذاته مع أقصى مخاوفه وأحقاده, وبكونه ذلك الكائن المزدوج الشعور, فهو لذلك يتماهى أيضاً مع مصدر فتنته أي مع قوى الظلام[1]. ففي الصراع ينصهر الإنسان والحيوان, والخير والشر, الأنا والهو, القوة الخلاقة للرجولة المثارة والقوة المدمرة للحيوانية الفالتة, تنصهر كلها في مسرحية دموية من الحقد والقسوة والعنف والموت[2].

يمضي غيرتز إلى استخراج دلالات أخرى من نص اللعبة عبر الوصف العميق للمباراة والأجواء التي تحفها, ولطبيعة المراهنات التي تنعقد حول الحلبة بين الجمهور, فعلى الرغم من قوة منطق التحليل عند (بنثام) إلا أن اللعب العميق, بالنسبة إلى البالينيين, لا يتخذ المال المراهن عليه مقياساً للنفعية, بقدر ما هو رمز لمعنى أخلاقي يحس به المرء أو يفرض عليه, فهناك ما هو أكثر بكثير من مجرد الربح المادي, على أن هذا لا

---

(1) ينظر: م- ن/ 770- 771.

(2) م- ن/ 772.

يعني إن المال ليس شيئاً مهماً في المباراة, أو إن البالبيني لا تهمه خسارة الاموال, وإنما يعني ذلك أن التقدير والسمعة والكرامة والاحترام, بل وكل ما يتعلق بالمكانة الاجتماعية سيكون على المحك من الناحية الرمزية, لا من الناحية الفعلية الواقعية, فالمكانة الاجتماعية لا تتغير بنتيجة المباراة, ولكنها قد تتعزز أو تهان مؤقتاً فقط, إذ البالينيون لا يمتعهم شيء أكثر مما يمتعهم تسديد إهانة موارية, ولا يؤلمهم تلقي إهانة موارية, ولاسيما إذا كانت تحت انظار الأصدقاء والمعارف, فإن مثل هذا الحدث الدرامي يتسم بالعمق فعلاً[1].

ويتعامل غيرتز مع صراع الديكة, على أنه فن, أو أنه أقرب إلى الفن من أي شيء آخر, وعلى هذا يشبه هذا الصراع بمسرحيتي (الملك لير) و (ماكبث) لوليم شكسبير, أو بروايتي (ديفيد كوبرفيلد) لشارل ديكنز و (الجريمة والعقاب) لدوستوفسكي, إن صراع الديكة يجعل من التجربة اليومية العادية شيئاً مفهوماً عن طريق تقديمها بصورة أفعال وأشياء أُزيلت منها عواقبها العملية, ما يفعله هذا الصراع هو ما تفعله مسرحية (الملك لير) أو رواية (الجريمة والعقاب) بالنسبة إلى أشخاص ذوي امزجة مختلفة وأعراف متباينة[2]. وهو صراع, باستلهامه كل مستويات التجربة البالينية تقريباً, يجمع سوية مواضيع مختلفة: (وحشية الحيوان- النرجسية الذكرية- المقامرة مع الخصوم- الخصومات المتعلقة بالمكانة الاجتماعية- الإثارة

(1) غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات/ 792- 793.
(2) ينظر: م- ن/ 46.

الجماهيرية- أضاحي الدم) ويكون الرابط بينها هو انخراطها بعاطفة الغضب الشديد والخوف من الوقوع في هذه العاطفة, وهو بربطه هذه المواضيع يقيم منها مجموعة من القواعد التي تحتويها وتتيح لها الحركة في الوقت ذاته, وبذلك يبني هيكلية رمزية يمكن من ضمنها- مراراً وتكراراً- الوصول إلى إحساس مفهوم لواقع ارتباطاتها الداخلية[1].

يظل غيرتز- مع ما يقدمه من تأويل للثقافة البالينية- وفياً لمقولتي (نسبية المعرفة) و (عدم عزل الثقافة عن حامليها), فهو إذ يدعو إلى محاولة تأويل الرموز في كل تراث, يقر بأن النجاح الكامل في هذه المحاولة مستحيل[2].

ولهذا يرى أن صراع الديكة يقدم, على غرار الفن, تعليقاً (فوق اجتماعي) على الوجود الاجتماعي للبالينيين, وتكون وظيفة تأويلية: إنه قراءة بالينية للتجربة البالينية, إنه قصة يحكيها البالينيون بأنفسهم عن أنفسهم[3]. وأيضاً, فإن صراع الديكة, وإن عبر عن خصوصيات المجتمع البالينى ليس هو المفتاح العمومي لقضايا الحياة البالينية, فما يقوله صراع الديكة عن تلك الحياة يبقى عرضة للتعديل وحتى للنقض من قبل ما تقوله لنا جوانب ثقافية أخرى لا تقل عنه فصاحة عن تلك الحياة[4].

(1) ينظر: غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات / 821.
(2) ينظر: م- ن/ 46.
(3) ينظر: م- ن/ 818.
(4) م-ن/ 826.

ثالثاً: الدكتور عبدالله الغذامي

في مشروعه (النقد الثقافي) يتحرك الدكتور عبدالله الغذامي داخل فضاء مفعم بالممارسات الثقافية التي ظهرت في الغرب والتي كانت تهدف إلى ((تأسيس وعي نظري في نقد الخطابات الثقافية والأنساق الذهنية))[1] وهي ممارسات أفرزتها الاتجاهات اللسانية والسوسيولوجية والأنثروبولوجية سواءً بسواء, تحت مسميات (ما بعد الحداثة, وما بعد البنيوية, وما بعد الكولنيالية, والتاريخانية الجديدة, والنقد الثقافي), وهي لذلك وليدة القراءات السيميوطيقية والتفكيكية والتأويلية التي انصبت جهودها على خطابات العلوم الإنسانية والأنظمة الميتافيزيقية المتعالية, التي غذت هذه العلوم وجعلتها ذات طابع مثالي مبتوت الصلة بالواقع, كانت هذه الممارسات- في طابعها العام- ثقافية اجتماعية تروم إعادة النظر في المسلمات التاريخية, وعندئذٍ وقفت بالتأني والتمحيص على موضوعات لها حساسيات ثقافية, وباختصار فان العناية بالأبعاد الثقافية للظواهر الأدبية والاجتماعية والدينية والسياسية والإعلامية كانت سمة أساسية ومشتركة في أهم اتجاهات الثقافة الغربية في النصف الثاني من القرن الماضي, هذه الخلفية الثرية بالأفكار والمناهج لم تكن غائبة عن الغذامي, إنما غذته بأشياء كثيرة, كانت له ذاكرة, وتدخلت في توجيه مقولاته والملامح العامة له, فاتكأ

(1) الغذامي, عبدالله (د), النقد الثقافي/ 13.

عليها في معظم ما ورد في كتابة مشروعه الذي نحن بصدد الحديث عنه[1].

لكي تتجاوز الممارسة النقدية وظيفتها الأدبية المنحصرة في مقاربة الجمالي إلى أن تكون ذات وظيفة ثقافية تجعل من همومها مقاربة ما هو نسقي مضمر, نقول لأجل ذلك يقوم الغذامي بإحداث نقلة في الجهاز الاصطلاحي والرؤيوي للنقد, بغية استيعاب هذه الأنساق المضمرة. يقترح الغذامي مجموعة من المفاهيم والأدوات التي بها يتوسل الوصول إلى تلك الأنساق, ومن ذلك ما يتعلق بالنموذج الاتصالي الجاكبسوني وكذلك فيما يتعلق بالمؤلف, وأيضاً فيما يتعلق بمفاهيم المجاز والتورية والجملة والدلالة وإلى غير ذلك مما يطوعه الغذامي جميعها ويشحنه بمضامين جديدة, لكي يجعله ذا أهلية في استيعاب المهمة الثقافية[2].

ففيما يتعلق بالنموذج الاتصالي- مثلاً- الذي اقترحه جاكبسون, اقترح الغذامي اضافة عنصر سابع على عناصره الستة, وهذا العنصر هو (النسق), بحيث تتحدد عناصر النموذج الاتصالي ووظائفه بما يأتي:

1- المرسل, ووظيفته الذاتية.

2- المرسل اليه, ووظيفته الاخبارية.

---

(2) ينظر: إبراهيم, عبدالله (د), الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة, ط1, الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت, لبنان, 2010م/ 100- 103.

(1) الغذامي, عبدالله (د), النقد الثقافي/ 64. كذلك إبراهيم, عبدالله (د), الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة/ 104.

3- الرسالة, ووظيفتها المرجعية.

4- السياق, ووظيفته المعجمية.

5- الشفرة, ووظيفتها التنبيهية.

6- أداة الاتصال ذات الوظيفة الشاعرية.

7- النسق, وهو العنصر الذي يقترحه الغذامي, ويوظفه بغية الوصول إلى ما أُضمر في الرسالة من دلالات نسقية[1].

اما ما يتصل بالمؤلف, فان رؤية الغذامي للمؤلف تختلف عما هو مألوف في الوعي النقدي والأدبي, إذ المؤلف الذي يقترحه الغذامي مؤلفان: مؤلف فرد له خصوصية شخصية, ومؤلف آخر ذو كيان رمزي[2].

ونرى ان مقترح الغذامي بشأن المؤلف الثقافي يستدعي (سلطة الرمز والثقافة) عند كليفورد غيرتز, إذ الغذامي يتفق مع غيرتز- وهو يقر بذلك في غير مكان من كتابه- على سلطة الرمز وشبكات المعاني التي ينسجها الإنسان حول نفسه, هذه المعاني هي التي تجسد الثقافة وتجعل منها المسؤولة عن تنظيم الحياة النفسية للإنسان وعن سلوكه الاجتماعي, وعندئذٍ, فإن المؤلف الثقافي هو الثقافة ((التي تصوغ بأنساقها المهيمنة وعي المؤلف الفرد, ولا وعيه, على حد سواء, ومهما حاول الأول أن يعبر

---

(1) ينظر: إبراهيم, عبدالله (د), الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة/ 104.

(2) م- ن/ 105.

عما يريد, فإن أفكاره ومواقفه سوف تنتظم في أطر كبرى تعمل على صوغ منظوراته ونوع القضايا التي يتطرق اليها))[1].

أظهر الغذامي امتعاضه من الشعر العربي, وكذلك نقده, لأن هذا النقد كان مسؤولاً, وما يزال كذلك, عن استمرار مساوئ الشعر العربي, فالشعر ((والشروط الذوقية التي قامت بتصفيته وتنقيته, والسياق الثقافي الذي أسهم في قوله وإنشاده أو روايته أو تدوينه, أو تداوله قد أدت إلى شعرنة الذات والقيم– شعرنة القيم اي تحميلها بالأبعاد الشعرية, فهو يعتبر (ديوان العرب) مدونة لا تقدر بثمن, تضخ عبر الزمن منشوطاتها النسقية في تضاعيف الشخصية العربية, إلى حد جعلها شخصية متشعرنة))[2].

ولما كان الشعر هو حامل النسق, وكان أيضاً العلامة الكاشفة لهذا النسق, فإن الشعر , عندئذٍ, يصبح المطبخ المنتج لهذا النسق, لا بمعنى أنه هو السبب, ولا أنه نتيجة, ولكن بمعنى أن الجسد الذي يحمل الفيروس هو الذي ينشره ويديمه, وهذا لا يعني أن الجسد هو الفيروس, وإنما هو حامل له, وبما انه حامل له فهو, إذاً, مجاله وكونه[3]. ولما كان ذلك, فإن من الضرورة بمكان ابراز العيوب والقناعات النسقية التي تتغطى بالجمالي ((ان

---

(3) إبراهيم, عبدالله (د), الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة/ 105.

(1) م– ن / 99.

(2) ينظر: الغذامي, عبدالله (د), واصطيف, عبدالنبي (د), نقد ثقافي ام نقد أدبي, ط1, دار الفكر, بيروت/ 45.

الشعر هو الحامل للنسقي, وهو العلامة الثقافية التي لو تعرفنا على خباياه لعلمنا الشيء الكثير والخطير عن أنساقنا الثقافية المضمرة))[1].

وهكذا ينتقل الغذامي من ((النظر إلى الشعر, من كونه خطاباً فنياً إلى كونه خطاباً ثقافياً, ثم بكونه حامل نسق))[2] ومن ثم يحذر من عيوبه النسقية, تلك العيوب التي تتلفع بعباءة التسلية وبعباءة البلاغي فيندفع الجمهور إلى استهلاكه وتمثيله في مجالات الحياة كافة, هذا ما يرمي إليه الغذامي عندما يأتي للحديث عن (شعرنة الثقافة العربية) و (شعرنة الشخصية العربية), يرى الغذامي أن الثقافة العربية تشعرنت ((وتشعرنت معها الذات وتشعرنت الرؤية, وصرنا كائنات مجازية, تقول ما لا تفعل وتكذب... وتتجافى مع قيم العمل لتأخذ بدلاً من العمل بالمجاز, وحدث فصل رهيب بين القول والفعل, وصرنا ننسب الصفات والسمات إلى فحولنا السياسيين والاجتماعيين نسبة مجازية, وكل صفة تقال هي صفة مغتصبة, وليست من نتاج العمل والمسلك الحق. كل هذه سمات نسقية, إذا لم نكشف مواطن تفريخها وتزيينها الذهني, فنحن سنظل نعيد انتاجها دون وعي ونتسبب في ديمومتها وعدم تقليصها مع زيادة الوعي الثقافي عندنا))[3]

يقف الغذامي إزاء الشعر العربي موقف إدانة, إذ الشعر هو المسؤول في ان يكون الإنسان العربي ذا طبيعة غنائية واضحة, بحيث أن النسق

---

(3) م- ن /45.

(4) م- ن / 47.

(1) الغذامي, عبدالله (د) وزميله, نقد ثقافي او نقد أدبي/ 55.

الذي يضمره الشعر يتسلل إلى كافة مناحي الحياة الاجتماعية والثقافية التي يحياها هذا الإنسان, يقول: ((إن ما اكتسبناه من السمات الشعرية قد طبع ذاتنا الثقافية والإنسانية بعيوب نسقية فادحة, مازلنا ننتجها ونعيد انتاجها ونتحرك حسب شرطها, ولعلها هي المسؤولة عن كثير من عوائقنا الحضارية... ونحن لو تمعنا في (ديوان العرب), بناءً على مفهومنا حول الأنساق المضمرة, لوجدنا أن الشعر كان المخزن الخطير لهذه الأنساق وهو الجرثومة المتسترة بالجماليات, والتي ظلت تفعل فعلها وتعزز نماذجها جيلاً بعد جيل, ليس في الخطاب الشعري فحسب, بل في كل التجليات الثقافية))[1].

أما الأنساق المضمرة التي تتحصن بالشعر فهي كما يحددها الغذامي [2]:

1- تغييب العقل وتغليب الوجدان, وفي رأي الغذامي, أن ذلك من أخطر الحيل البلاغية والشعرية, ومن خلاله تم تمرير أشياء كثيرة لمصلحة التفكير اللاعقلاني في الثقافة العربية, وهو ما أدى إلى تغليب الجوانب الانفعالية الوجدانية على غيرها من الجوانب.
2- لو استدعينا مقولة (أعذب الشعر أكذبه) ومقولة (البلاغة), فمع إمعان النظر, يتضح ما احدثته هاتان المقولتان من عمليات عزلٍ بين

---

(1) الغذامي, عبدالله (د), النقد الثقافي/ 87- 88.
(2) ينظر: م- ن/ 82- 83. كذلك: الظفيري, أحمد حسين علي, نقد النص الشعري بين القدم والحداثة في القرن العشرين (دراسة تحليلية موازنة) أطروحة دكتوراه غير منشورة, الجامعة الإسلامية- بغداد, كلية الآداب, قسم اللغة العربية, 2010م/ 315- 316.

اللغة والفكر, مع إعطاء الجمالي قيمة تتعالى على العقلي والفكري ليس في الشعر فحسب, بل إن ذلك صبغ الشخصية الثقافية للأمة التي ظللنا نصفها ونصف لغتها بالشاعرة والشاعرية.

3- في ثقافتنا تم تبرير كل قول شعري, وكل شخصية شعرية إلى أن تم غرس أنماط من القيم, ظلت تمر غير منقودة مما منحها ديمومة وهيمنة سحرية, وظل ينتجها حتى أولئك الموصوفون بالتنوير والتحديث, ولا عجب أن يقول البعض أن الحداثة العربية ظلت شعرية فحسب, ولم تؤثر على أنماط الخطابات الأخرى كالفكر والسياسة والاقتصاد.

وعلى أيٍّ, فإننا, لو اردنا تلخيص جهد الغذامي بكلمات موجزة– وهو من الإجحاف والتجني بمكان ولكننا نقول ذلك افتراضاً– فإننا سنلخصه بأنه نقد سيميائي (للجبروت الرمزي) الذي دشنه الشعر العربي في الثقافة العربية, ومن ثم فهو يتعامل مع الشعر بوصفه علامة تغطي عيوباً نسقية, وليست مجرد علامة تحتوي مضموناً, فهو, إذاً, ينطلق من السطح إلى العمق, أي من العلامة (= الشعر العربي) بوصفها مقدراً لغوياً إلى خارجها, أي إلى الجذور التي انتجتها, وأيضاً إلى كونها ذات سيرورة وتحول دائمين بما يجعلانها ذات فاعلية في الواقع الثقافي العربي على امتداد الزمن.

ومن ثم فإن مشروع الغذامي يصلح لأن يكون منطلقاً لنقد أي منتج ثقافي يتحصن بالحيل البلاغية والجمالية في سبيل تمرير الأنساق الثقافية,

سواء كان هذا المنتج شعراً أم أغنية أم موضة أم حكاية أم مثلاً شعبياً أم إشاعة أم نكتة, أم أي شيء ثقافي يندفع الجمهور إلى استهلاكه, إذ ((كلما رأينا منتوجاً ثقافياً, أو نصاً يحظى بقبول جماهيري عريض وسريع فنحن في لحظة من لحظات الفعل النسقي المضمر الذي لابد من كشفه والتحرك نحو البحث عنه))[1] ولعل هذا ما يبرر استعانة هذه الدراسة بالنقد الثقافي عند محاولتها قراءة البغزاوية التي سنأتي عليها في الفصل الرابع.

رابعاً: الدكتور محسن بوعزيزي

تعد دراسة الدكتور (محسن بوعزيزي)- كما يقول الدكتور الطاهر لبيب- ((أول جهد عربي سعى إلى الربط بين السيميولوجي والسوسيولوجي))[2] وهي دراسة تنخرط- نظرياً وميدانياً- في لعبة العلامة الاجتماعية وتتحرك في المجال الاجتماعي جاهدة إلى رصد حركة العلامة وهي تتجول في عوالم مختلفة سوسيوثقافية وتاريخية[3].

يعتمد (بوعزيزي) على متن نظري ذي مرجعية غربية, يمر من خلاله إلى الممارسة الميدانية, عبر تطبيقات تحاول أن تبني نصيات اجتماعية من الحياة اليومية في بلده (تونس الخضراء), كالشارع والرصيف والإشهار, من منطلق أن السيميائية أداة ذات فاعلية كبيرة لفهم ما هو

---

(1) بعلي, حفناوي رشيد (أ- د), مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النص وتقويض الخطاب, ط1, دار دروب للنشر والتوزيع, عمان- الأردن, 2011م / 155.

(2) ينظر: بوعزيزي, محسن (د), السيميولوجيا الاجتماعية/ من التصدير الذي قدمه الدكتور الطاهر لبيب للكتاب/ 41.

(3) ينظر: م-ن/ 15.

اجتماعي/ ثقافي, ومن هنا تتسع طموح الدراسة ومقاربتها, إذ يتعدى البحث فيها عن النسيج الاجتماعي الرمزي والأنظمة الشكلية , إلى البحث في الممارسات الدالة التي تحدث في سياقات اجتماعية معينة, إذ المقاربات التي يقدمها (بوعزيزي) لا تقف عند حدود العلامة, وإنما تتجه صوب ربط هذه العلامة بالأوضاع التي أنتجتها. وهو يرى مثلما يرى (جاك بيرك- وجان بورديار- وعبدالكريم الخطيبي- ورولان بارت- وامبرتو ايكو- بياربورديو- وكليفورد غيرتز) أن الحياة الاجتماعية التي نتحرك فيها, والكون الذي يضمنا مشحونان بالعلامات التي نقرأها يومياً, وهي تخترقنا وتسيطر على سلوكياتنا, لولا أننا- بكل أسف- لا نقف عندها بالتأني, إننا نعيش وسط أنظمة معقدة من العلامات, نتواصل ونمارس حياتنا, وننجز أعمالنا بواسطتها إلا أن موقفنا اللامبالي من هذه الأنظمة, جعل من عالم العلامات أن يستفحل ويتضخم ويتعقد, إلى الدرجة التي صرنا فيها أسرى للكون العلامي, إن لم نقل إننا تحولنا- من دون أن ندري إلى علامات[1].

احتوت دراسة الدكتور (بوعزيزي)- فضلاً عن المداخل النظرية- على مجموعة من المقاربات السيميائية على الشارع التونسي, أما النموذج الذي تم اختياره, من هذه المقاربات, في هذه الدراسة, فهو القراءة التي قدمها بوعزيزي لمتن التسمية في الشارع التونسي, وهو متن غير منفصل عن اللغة اليومية التي تفرض سلطانها على مجرى الحياة الاجتماعية. وتنطلق مقاربته هذه من تسميات الطرق والشوارع والعلامات الإشهارية ومن

(1) ينظر: بوعزيزي, محسن (د), السيميولوجيا الاجتماعية / 14.

الأشكال المعمارية التي تستولي على المجال الجغرافي الذي يتحرك فيه الناس, وذلك بالنظر إلى أن مفاصل الشارع وأوصاله تجسد صوراً لا رابط بينها, إذ تبدو مفاصل متفرقة وتبدو أشتاتاً غير قابلة للفهم, ولهذا يتوسل بوعزيزي بالقراءة الظاهراتية المتعمقة لمتن التسمية, علّ ذلك يكشف له ما لم يكن متوقعاً, وحقاً فقد بينت قراءته أن ما كان يبدو في هذه الشوارع والطرقات اعتباطاً, هو في الحقيقة نص متماسك يمكن قراءته, واستنباط القوانين البنائية التي تضبطه[1].

الأسماء رموز ومعانٍ تتطلب تشفيفاً وتفكيكاً, كذلك تكون التسمية في الشارع نظاماً من العلامات والدلالات, وتسمح بقراءة نصيته بما تنطوي عليه من أبعاد اجتماعية وسياسية, وهي تفصح عن الرهانات الكامنة خلف الاختيار, أي اختيار اسم دون آخر, بما في ذلك من إحضار وإقصاء عبر استراتيجية اللغة, وبما أن النسق الاسمي حمال للدلالة في تواصله مع المسمى, فالقراءة في التسمية هي قراءة في نص الشارع وكشف لمعانيه المقصودة[2].

كشفت الدراسة عن أن التسمية في الشارع التونسي تتضمن أبعاداً- بله التعريف- تصنيفية تنبو عن موجبات التراتبية الاجتماعية, والنزعة الدينية القدسية, والبعد التجاري الحرفي, والبعد الفئوي الإثني, والبعد التاريخي الذي به تتأكد الهوية التونسية في وجه الاستعمار الفرنسي

(1) ينظر: م-ن/ 146- 147.

(2) ينظر: م- ن/ 148.

وممارساته الاقصائية. ان التسمية- على ذلك- متن غير محايد يمارس سلطته ونفوذه على الناس وفعالياتهم.

فمثلاً حين يأتي بوعزيزي على متن التسمية وعلاقته بالتراتب الاجتماعي, يتوصل إلى ما يسميه ب(خفاء الاسم) في تسمية الشوارع والأحياء التونسية الشعبية, فما هو شعبي لا يسمى عادة, إذ الفضاءات الشعبية تنعت بالترقيم والرقم, على خلاف ما يجده من حرص شديد على تسمية الأحياء الراقية بأعلام معروفة بمكانتها المتميزة في مجال تخصصها[1].

يستند بوعزيزي- من بين من يستند اليهم في هذه المقاربة- إلى (بيار بورديو) ويستعير منه مفهوم (رأس المال اللغوي)؛ فحسب بورديو أن رأس المال اللغوي إنما هو الهيمنة على آليات تشكيل الاسعار اللغوية, وعلى تشغيل قوانين تشكيل الأسعار لصالح المهيمن, وفرض القيمة المضافة الخاصة, بحيث إن أي عمل تفاعلي وأي تواصل لغوي, بل كل التفاعلات اللغوية هي نوع من الأسواق الصغيرة التي تظل دائماً تحت هيمنة البنى الاجمالية, وهكذا توجد دائماً علاقة تبعية بينة جداً بين آليات الهيمنة السياسية وآليات تشكيل الأسعار اللغوية التي تسم أو تعكس وضعاً اجتماعياً محدداً[2]. وعلى هذا نجد أن ((الأحياء الحديثة هي الأكثر قدرة

---

(1) ينظر: م- ن/ 166.

(2) ينظر: بورديو, بيير, مسائل في علم الاجتماع, ترجمة الدكتور هناء صبحي, مراجعة الدكتور فريد الزاهي, ط1, دار الكلمة, الامارات العربية المتحدة, 2012م/ 200.

على فرض سوقها اللغوية, لأنها الأكثر قدرة على منحها سعراً, مما يؤكد أن التسمية ترتبط بالظروف الاجتماعية التي أوحت بها))[1].

يلعب المقام الاجتماعي دوراً محورياً في عملية توزيع اللغة في الشارع التونسي, وكأن بمتن التسمية ورد ليصف مقامات الناس والشوارع والأحياء, وهو بذلك يقر واقعاً اجتماعياً, فالتسمية رأس مال يستثمر من جانب حامليه لتأكيد المكانة الاجتماعية, ولإثبات التفوق الاجتماعي لفرد أو فئة أو هي, على الأقل, عامل مساعد على ذلك. لكنها ليست دائماً كذلك, فقد تدل على شعبية المسمى, أو حتى على هامشيته الاجتماعية كالتعريف بالترقيم, مما يعني أنها في حد ذاتها تقدير للقيمة الاجتماعية للمسمى[2].

الأحياء الشعبية نادراً ما تحمل اسماً تستبطن كثافة وعمقاً تاريخياً, وهذا بالإضافة إلى ان بعضاً منها تسمى بالأرقام, وفي كلتا الحالتين يغيب في الاسم مؤشرات تبعث على الهوية والتاريخ, وان بعثت على شيء فإنها تبعث على الطمس والتسطيح للذاكرة. إن أسماءً كهذي, ولاسيما بالأرقام, هي بمثابة التحول من المناطق المحظوظة إلى المناطق الهامشية, وفي ذلك نوع من الرؤية إلى سكان هذه الأحياء الذين هم, من وجهة نظر من يسمي, مجموعات ليست لها طموح أو حاجات ثقافية إلى أن تسمى, أو إلى

(1) بوعزيزي, محسن (د), السيميولوجيا الاجتماعية/ 167.

(2) ينظر: بوعزيزي, محسن (د), السيميولوجيا الاجتماعية / 166.

أن تسمي نفسها بما يعكس آمالها, ولذا لا يعطى هؤلاء الفرصة لكي يسموا أنفسهم[1].

عندئذٍ كشفت المقاربة الظاهراتية في متن التسمية عن ارتباط المستوى الدلالي الحرفي (Denotation) بما هو شعبي, وارتباط الايحائي (Connotation) بما هو نخبوي, أي بما هو راقٍ من الأحياء السكنية, إذ الشعبي من الأحياء ليس بحاجة إلا إلى الإبلاغ بصورة تقريرية صريحة, على خلاف ذلك تجد في النخبوي عناية لافتة باستهلاك الدلالة الضمنية الانيقة في قدرتها التعبيرية, بحيث اكتفى الشعبي بالحد الأدنى الدلالي, في الوقت الذي راودت فيه الدلالة الثانوية (المحسنة) ما هو نخبوي راقٍ مستندة, في ذلك, إلى الثقافة بما انها (نسيج مركب من الأنظمة الرمزية)[2].

وتنتهي المقاربة إلى أن ارتباط الشعبي بخفاء الاسم (Anonymat) إنما هو إقرار ثقافي بسيطرة النخبوي الذي حمل اسماً معيناً يبعث على السمو والرفعة.

---

(1) ينظر: م- ن/ 154.

(2) ينظر: م-ن/ 243.

الباب الثاني

الجانب الإجرائي/ الميداني

الفصل الثالث

الجسد نصاً

موضة إطالة اللحية والمحاكاة الساخرة.

مقاربة تناصية

الفصل الثالث

الجسد نصاً/ موضة إطالة اللحية والمحاكاة الساخرة/ مقاربة تناصية

-تمهيد

النص والجسد, كلا الاثنين يستوعبان الآخر ويتبادلان الأدوار, فالنص جسد, والجسد نص, ولذا قيل: ((إن بعض الظواهر التي تتجلى في جسد اللغة, تتجلى في لغة الجسد))(1) فالعمل الأدبي - مثلاً - شبه بالجسد, وكان الأحرى به أن يكون هو هو, وليس على سبيل التشبيه, فهو جسد ((في رحلته في الزمن, يولد في غموض رحم خالقه, ينمو ويخرج إلى العالم بسبب دهشة وجوده, ثم يصبح مألوفاً ليتقادم فيشيخ وينصرف الإحساس به في سيرورة الذوق والتذوق, فتتحول قيمته النسبية أصلاً من فنية إلى تاريخية))(2).

كذلك الجسد, فهو لغة وإيحاء يتجاذبه الحضور والغياب على الدرجة نفسها لدى اللغة الناطقة الكاتبة, ولا سيما اللغة الكاتبة(3), بحيث يتسع

---

(1) العرار, مهدي أسعد (د), مباحث لسانية في ظواهر آنية, ط1, دار الكتب العلمية, بيروت, 2008/ 437.

(2) القماش, السيد صالح _د) وآخران, شكل جسم الآدمي لفنون ما بعد الحداثة (بحث), مجلة بحوث التربية النوعية, ع (9), جامعة المنصورة, مصر, يناير, 2011م/ 437.

(3) يقول فرديناند سوسير عن الكتابة إنها: تقيم بيننا وبين اللغة حجاباً يمنعنا من رؤيتها كما هي, وذلك ان الكتابة ليست ثوباً عادياً تلبسه اللغة بل قناع خداع تتنكر فيه. ولهذا لقيت الكتابة خطوة لدى أصحاب نظريات ما بعد الحداثة, لكونها فتنة تقود إلى التأويل اللانهائي, ولهذا قال (جاك دريدا): ((إنها تقود

حضور الجسد في العالم ليحدد موقف الإنسان من الوجود, عبر بناء دلالات ومعانٍ ذات حضور جوهري, لأنه يشمل الراهن المعاش مثلما يشمل الذاكرة والتاريخ, لطالما أنه ((الحامل للوجود, والمتشكل معه, والكاشف عن العدم, والحامل لكل ما ينسب ويحصل له من بناء وعمل وإنجازات حضارية وتسلط وعقاب وتهميش وتدمير وإقصاء))[1].

للجسد, إذاً, موقف ورسالة – كما للغة موقف ورسالة – فهو بقدر ما تكون حركاته وتمظهراته عفوية وطبيعية, فإنه بقدر ذلك يكون ذا مقاصد وألاعيب ومغازٍ لا يمكن حملها على البراءة وعفو الخاطر, ولهذا يشكل نظام الموضة[2] – حين يتصل بالجسد – إحدى أهم النوافذ التي يطل من خلالها الجسد على العالم في سبيل تحقيق مآربه ومغازيه وما يساوره من رغبات مشروعة وغير مشروعة, وكذا في سبيل ممارسة ألاعيبه وترجمة مقاصده البريئة وغير البريئة.

إلى مزيد من الكتابة إلى ما لا نهاية))- ينظر: إبراهيم عبدالله (د) المركزية الغربية, ط1, الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت, 2010م/ 426.

(1) القماش, السيد صالح, شكل جسم الآدمي.../ 435.

(2) يستعمل مصطلح (العادة المستحدثة) ليشمل كل ما يستجد في المجتمع تحت مسميات الموضة (Fashion) والبدع (Fads) والنزوات أو التقاليع (Crazes), فالموضات هي الممارسات الجديدة التي تستسيغها الجماعة وتتقبلها, وتنتشر بين كثير من الأفراد, اما (البدع) فهي ممارسات جديدة شبيهة بالموضات, ويمكن أن نعدها موضات مبالغاً فيها, أمّا التقاليع فهي ممارسات مستحدثة تشبه الموضات والبدع, إلا أنها تتسم بطابع الهوج والهستيرية اللذين ينفران الناس منها, وممن يمارسونها, إلا أن هناك من يستعمل مصطلح (موضة) استعمالات يشمل جميع العادات المستحدثة من دون تمييز, ولهذا التزم الباحث باستعمال مصطلح (الموضة) في الدراسة). ينظر: دياب, فوزية (دة), القيم والعادات الاجتماعية/ 217.

هذا عمّا يتصل بكون الجسد نصاً, على أن الموضوع ما يزال يستدعي شيئاً من التوضيح فيما يتصل بالمحاكاة الساخرة ونظام الموضة, إذ الموضة ظاهرة اجتماعية – نفسية, تولد شعوراً بالحاجة والرغبة, وأن الأفراد بدافع تقليد طبقة أو جماعة يندفعون لتقليدها بشكل أعمى[1]. على حين أن المحاكاة الساخرة مصطلح أدبي شاع في أدبيات النقد للإحالة على جنوح الأديب إلى الهزء والتهكم عند محاكاته طريقة أحد المؤلفين أو أسلوبه, فهذه المحاكاة إنما هي ((نص ناسخ يصور موضوع النص السابق, دون أن يغير أسلوبه))[2] ولكنه, في الوقت عينه يهزء منه تبعاً لموقف اتخذه الناص على مضمون النص السابق, سواء كان مؤدى هذا الموقف نقداً لما تضمنه أم تشويهاً لملامحه, أما مجرد مداعبة, وفي كل هذه الحالات لا يخلو هذا الموقف من إثارة الضحك وافتعاله عبر اللعب على حقائق النص السابق, وزعزعة أسسه وثوابته وتحطيم قناعاته والتمثيل الساخر بمقدساته.

وإذاً, كيف استقام الجمع بين هذين الشتيتين: المحاكاة الساخرة والموضة؟ فهل لظاهرة مثل الموضة أن تكون محاكاة ساخرة لظاهرة أخرى سابقة عليها؟

---

(1) ينظر: العطية, فوزية (دة) المدخل إلى دراسة علم النفس الاجتماعي, دار الحكمة, بغداد, 1992/ 129.

(2) القاضي, محمد, وآخرون, معجم السرديات, ط1, دار محمد علي للنشر, تونس, 2010م/ 375.

قلنا ان نظام الموضة عند اتصاله بالجسد يمثل احدى النوافذ التي من خلالها يترجم الجسد مقاصده ورغباته, هذا من جانب. ومن جانب آخر فإن ما يبرر الجمع بين هذين الشتيتين, هو أننا نعيش في عصر إنما هو غاية في التعقيد والتداخل على المستوى البنائي والوظيفي, ذلك ان السمة الغالبة على ظواهر هذا الوجود هو التماهي والتداخل إلى درجة اتحاد الآفاق, ومن ثم أصبح الوقوف عند أية ظاهرة من ظواهر عالمنا المعاصر, جدير كل الجدارة بأن يبعث على النظر اليها بعين خارجة عن النمط القديم للنظر, ولهذا أصبح ما يجري من المفاهيم والمصطلحات وآليات التحليل والعمل في حقل علمي معين للأحاطة بظاهرة معينة, يجري كذلك على ما يجاورها من العلوم والفنون الأخرى. وإلى هنا فإن ما يجري من المفاهيم وأدوات التحليل على الظواهر الأدبية, يمكن الأخذ بناصيتها وسحبها على الظواهر الاجتماعية, فما ينطبق من تحليل على قصيدة تحاكي – على نحو ساخر – قصيدة أخرى تسبقها زمنياً, فإنه لا محالة ينطبق على ظاهرة اجتماعية برزت على السطح كردة فعل ساخرة على نموذج قديم, فما جاء من الأدب على وجه السخرية من نص سابق بهدف تشويهه واللعب على ثوابته القارة حقيق به ان يكون نموذجاً نقيس عليه موضة إطالة اللحية, لما تضمنته هذه الموضة من مقاصد ظاهرة ومضمرة تجاه النموذج الديني.

ثم إن سحب آليات التحليل اللساني على ظاهرة مثل الموضة ليس من قبيل اقحام الشيء على ما هو خارج عنه, ولا سيما ونحن أما دلالات جسدية تفعل فعل اللغة في الإعراب عن مراميها ورغباتها, وأيضاً, فإن

إطالة اللحية – بله أنها موضة عصرية – تحمل دلالات ثقافية جمة, فقد كانت اللحية – وما زالت – ((بجميع أشكالها وسيلة للإعراب عن أشياء كثيرة, بدءاً من المعتقد الديني والفكري أو التصنيف السياسي, وقد تكون دالة على الوضع الاجتماعي, كما أن وجودها – بحد ذاته – يمكن أن يكون إعلاناً عن الرجولة والقوة البدنية))[1] وإلى ذلك من الغايات.

المحاكاة الساخرة في مضمار الأدب والنقد

يساق مصطلح (المحاكاة الساخرة) في الدراسات الأدبية والنقدية, بوصفه أداة إجرائية عند الوقوف على مدى إعتماد النصوص الراهنة على النصوص القديمة وهذا ما يعرف بـ(التناص), والذي هو – حسب جوليا كرستيفا– أحد مميزات النص الأساسية التي تحيل النص وتجعله في علاقات مع نصوص أخرى سابقة عليه أو معاصرة له[2], وحسب (جيرار جنيت) تندرج المحاكاة الساخرة ضمن ما يسميه بـ (النصية المتعالية Paper textuality) أي العملية التي بمقتضاها ينضاف نص ما إلى نص سابق من دون أن يكون ذلك تعليقاً[3]. ومع هذا, فإن المحاكاة الساخرة تستعمل في رصد علاقات التناص – على صعيدين, وكلا هذين الصعيدين يرفدان موضوع هذه الدراسة:

---

(1) مرباح, راضية, (موضة إطالة اللحية تستهوي الرجال), بوابة الشروق الألكترونية, www.echoroukonline.com>ara . تاريخ الزيارة: 23/ 3/ 2017م.

(2) ينظر: علوش, سعيد (د), معجم المصطلحات الأدبية, ط1, دار الكتاب اللبناني, بيروت, 1985م/215.

(3) ينظر: مانغونو, دومينيك, المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب, ترجمة محمد يحياتن, ط1, الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت, 2008م/ 78.

الصعيد الأول: حين يأتي المصطلح ذا حمولة تهكمية واضحة تتسق مع حرفية المصطلح, من كون أن نصاً يحاكي نصاً آخر على وجه السخرية, فهذا الصعيد يحيل بشكل صريح على فن (المعارضة) القائمة على محاكاة أسلوبية لنص سامٍ ونبيل, يتم تطبيقه على موضوع تافه وهابط, ومثال ذلك (ملحمة الضفادع والجرذان) المنسوبة إلى (هوميروس) لشهرته, والصحيح أنها تنسب إلى مؤلف شعبي مجهول, ومجمل هذه الملحمة اليونانية أن ضفدعة تسببت في غرق فأر, فتنشأ إثر ذلك معركة حامية الوطيس بين الفئران والضفادع, ثم تتدخل الآلهة في هذا النزاع, على نحو ما فعلت في ملحمة (الإلياذة), وهي كما تبدو محاكاة هزلية ساخرة لهذه الملحمة العظيمة[1]. فهذه المعارضة تقوم على السخرية بقصد ولا تجوز أن تقوم بدون قصد.

الصعيد الثاني: حين يأتي المصطلح ذا دلالة مجازية, لأن ما يحدث في النص من إحالات على نصوص أخرى ليست تهكمية حقيقةً وقصداً, وإنما هي إحالات وترابطات تشي بالتهكم من زاوية القارئ. فالنص الراهن يتناص مع النص الغائب فيحاوره, لا على جهة الامتثال والنقل الحرفي والحفاظ على ثوابت النص الغائب, وإنما على الوجه الذي يفضي إلى تغييره وبعثرته, قصداً أو بغير قصد, أي أنه يغير في القديم أسسه

---

(1) ينظر: النجار, محمد رجب, حكايات الحيوان في التراث العربي آفاق جديد, مجلة عالم الفكر, م (24), ع (1-2), 1995م/ 205.

اللاهوتية ويعري في الحديث قناعاته التبريرية والمثالية[1] بما يجعله قريباً من الصعيد الأول لولا أن هذا الصعيد لا يشترط فيه القصد إلى التهكم, فقد يكون مقصوداً وقد يكون عن غير قصد, بحيث يأتي الناص مقبلاً على النص بقصد الإفادة والأخذ, وليس بقصد الهزل والتهكم, بيد أن ما يحدثه من تغيير وخلخلة وتبديل في النص الغائب, يشجع على القول إن ما قام به يدخل في مضمار الهزل والتهكم, بغض النظر عن مقصده.

فالأمر إذاً, يتعلق بالمقاصد, لنكون هنا إزاء ما يطرحه (امبرتو إيكو) حين حاول تجلية وضعية تأويل النصوص في ثلاثة أنماط من المقاصد ضمن المجال الهيرومينوطيقي, وهذه الأنماط هي:[2]

(1) مقصد المؤلف, أي البحث عما أراده مؤلفه.

(2) مقصد النص, أي بالبحث عما يقوله النص بقطع النظر عن مقاصد مؤلفه.

(3) مقصد القارئ, أي البحث في النص عما يجد القارئ فيه بالإحالة على أنساقه الدلالية الخاصة به, وعلى رغباته وغرائزه ونزواته.

---

(1) ينظر: بنيس, محمد (د), ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب مقاربة بنيوية تكوينية, ط2, دار التنوير, لبنان, 1985م/ 203.

(2) ينظر: رمضان, يحيى, القراءة في الخطاب الاصولي الاستراتيجية والاجراء, ط1, عالم الكتب الحديث, اربد- الأردن, 2011م/ 185-186.

ولعل هذا الطرح ذو جدوى في المقاربة التناصية, التي تنتهي إلى ان التناص شكلان:[1]

(1) تناص مباشر, حين يكون الناص قاصداً الدخول في علاقات مع النصوص المرجعية.

(2) تناص غير مباشر, ويقف في مقابل الشكل الأول, عندما يكون الناص غير واعٍ لما يثيره في نصه من تعالقات مع النصوص الأخرى.

ومع ذلك, يجب أن نضع في الاعتبار, ما يجريه الناص, في التناص المباشر, من مواربة وتمويه بهدف تعميق وإخفاء التعالقات بين النصين, وهو بذلك يشرعن تدخل الذات القارئة في تفجير دلالات النص وتعيين المقاصد الصريحة والمضمرة فيه.

إطالة اللحية والمقاصد الظاهرة والمضمرة

يرى (جبريل تارد) أن ثمة فرقاً بين التقاليد والموضات ((وهو أن التقاليد محاكاة القدامى والأسلاف, على حين أن الموضات محاكاة المعاصرين))[2], وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى أن الاثنين ((يقفان على

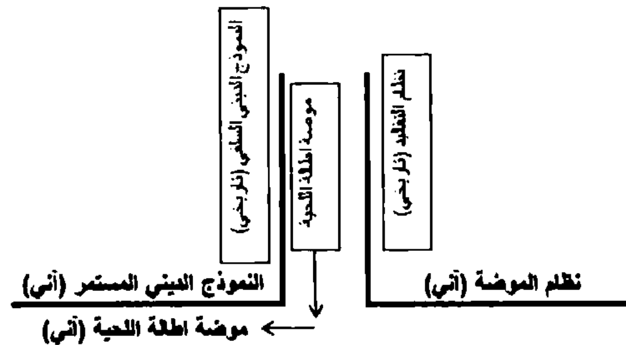
(1) ينظر: الدهون, إبراهيم مصطفى (د), التناص في شعر ابي العلاء المعري, ط1, عالم الكتب الحديث, أربد- الأردن, 2011م/ 29.

(2) دياب, فوزية (دة), القيم والعادات الاجتماعية/ 219.

طرفي نقيض.. فالتقاليد تنتقل رأسياً من السلف إلى الخلف, أما الموضات فتنتقل من جماعة إلى أخرى))[1].

على أننا, هنا, إزاء موضة مختلفة تلعب بشكل لولبي على كلا المحورين العمودي والأفقي, وبهذا فإن دائرة التحليل ستتسع, فالناظر في هذه الموضة على المستوى العمودي, يجد أنه لا يعدو ان يكون التناص فيها بين نصين: نص معاصر راهن (=إطالة اللحية) ونص قديم يثبت حضوره المتزمت (=النموذج الديني المتشدد في إطالة اللحية).

إن النظر في هذه الموضة على المستوى الأفقي, يفضي إلى أن علاقات التناص فيه تكون آنية, فهي كأي موضة يتقبلها مجموعة من الأفراد, يتبعهم أفراد آخرون, إذ إن من ((أهم السمات المميزة للموضة هي الانتقال الأفقي من جماعة إلى جماعة, وقدرتها على اجتذاب الناس بما تتضمنه من جدة وغرابة))[2] وهكذا فعلى كلا المحورين تتجسد علاقات التناص التي تحفز على تحليل الموضة تحليلاً تناصياً.



(1) م- ن/ 219.
(2) م- ن/ 220.

بقي هنا, أن نكشف عما تحمله هذه الموضة من مقاصد, ونحاول استجلاء ذلك أسوةً بالنموذج اللساني الذي طرحه (إيكو), ولئن كان النموذج اللساني يحاول استجلاء المقاصد من ثالوث: (المؤلف – النص – القارئ), فإننا نضيف على هذا الثالوث ثلاثة أركان أخرى على حسب بنية نظام الموضة القائم على ستة أركان: (المنشئ – الموضة الأسلوب – المستقبل– المروّج المعارض– المؤول) من زعمنا أن جميع هذه الأركان قابلة للأستنطاق والكشف, ولا سيما ونحن إزاء موضة مثيرة للجدل, إذ يثار حولها الكثير من التفسيرات التي تقف بين الرفض والقبول, وهي تفسيرات تولدها مقاصد المفسرين مثلما تولدها مقاصد المنشيء والمستقبلين, فإننا سنأتي إلى فرز هذه المقاصد, من دون أن نعني ان هذه المقاصد لا تتداخل أو تتعاون فيما بينها بأن تكون الواحدة منها نتيجة لغيرها:

أولاً: مقاصد المنشيء (Author's intents)

أي بالنظر إلى مغزى من ابتكر هذه الموضة وما يرمي اليه من وراء ذلك, فقد تكون في ما يرمي اليه أبعاد جمالية تتقلص بحسب الابتكار والجدة في الطرح, أو تكون في ذلك أبعاد اقتصادية تتعلق بالمردود أو قد تكون الموضة ذات أبعاد أيديولوجية مستترة, تستهدف قيمة ثقافية ما في بعض المجتمعات. فإن توقفت مقاصد المنشئ في حدود البعدين الأولين, فليس لنا ان نرصد حركتها إلا على المحور الأفقي الآني, وبخلاف ذلك إذا

ما كانت مقاصده أيديولوجية, فعندئذ يتم رصد هذه الأبعاد على المستوى العمودي.

ثانياً: مقاصد الموضة (= الأسلوب) (Fashion's intents)

وتنفرد هذه المقاصد – ربما – بمعزل عن مقاصد الأركان الباقية (المنشئ والمستقبل, والمؤول), فقد تخرج الموضة عن مقاصد المنشئ, من أنه أراد من الموضة شيئاً ما, ولكن الموضة لما تتضمنه من عناصر الجدة والطرافة والجذب قد غيرت مسار مقاصد المنشئ, فخرجت عندئذ عن إرادته ونواياه, وكذلك الأمر إذا ما كانت الموضة مرتجلة ظهرت إلى حيز الوجود فجأة, ومكمن المقاصد هنا لا يخلو من أي يكون ما تتضمنه الموضة من مسحة جمالية وعناصر إبداعية تكون سبيلاً لإظهار المستقبل بشكل مائز, وهنا لا تعدو أن تكون حركة الموضة على المحور الآني, بخلاف ما إذا احتوت على إشارات تمس قيمة ثقافية ما في المجتمع الذي تشيع فيه, وهذا بطبيعة الحال يتوقف على مقاصد المستقبلين والرافضين والمؤولين الذين تتجه مقاصدهم إلى استنطاق الموضة ويحملونها على محمل أن فيها مقاصد, وإذاك تتجه بحركتها إلى المحور العمودي أيضاً.

ثالثاً: مقاصد المستقبل (Future Itents)

وهذه المقاصد تابعة للمستقبل – على اختلاف أشكال المستقبلين– يقول (إدوارد سابير): إن ((فاعلية الشخص وتعمده تظهران في تغيير

الموضة واتباعها ظهوراً أوضح بكثير عنه في مجال العادات القديمة))[1], فمقاصد المستقبل قد يتوافق شعورياً مع مقاصد المنشئ إن كان المستقبل يعي ويدرك ما في الموضة من غايات ومقاصد, أو قد لا يعي من ذلك شيئاً, وإنما هو يتبع هذا الأسلوب جرياً على العادة العصرية, ولعل هذا هو مقصده الوحيد, وأيضاً فإن من المستقبلين من له مقاصده بقطع النظر عن المنشئ, ولا سيما إذا أضاف على الموضة شيئاً من عندياته.

رابعاً: مقاصد المعارض (Objector's intents)

لا تخلو الموضة من أن يكون لها مؤيدون – سواء اتبعوا الموضة أم لا – وأن يكون لها معارضون, إذ الموضة ((تتضمن حكماً تقويمياً قبل اعتناقها))[2] ويرى (جورج زيمل) – في معرض حديثه عن تناقضات الموضة – أن الموضة تعد من ناحية ((صورة من صور العلاقات الاجتماعية التي تساعد من يرغبون في الانصياع لمطالب الجماعة أن يفعلوا ذلك, ومن ناحية أخرى تمثل الموضة المعيار الذي يمكن أن يتصرف عنه من يرغبون في ان يكونوا متفردين))[3], ثم إن المعارض لا يكتفي برفض الموضة فحسب, وإنما تكون له كلمة ومواقف تجاهها, فقد تكون هذه المواقف هجومية انتقادية, أو قد تكون تبريرية فحسب, وهذه المواقف هي التي تجسد مقاصده وتكشف عنه.

---

(1) دياب, فوزية (دة), القيم والعادات الاجتماعية/ 221.

(2) دياب, فوزية (دة), القيم والعادات الاجتماعية/ 222.

(3) الجوهري, محمد (د), وآخرون, تاريخ الفكر الاجتماعي (الرواد), ط1, دار المسيرة, عمان – الأردن, 2010/ 264.

خامساً: مقاصد المروّج (Promoter's intents)

والمروج من أكثر أركان الموضة فاعلية في انتشارها, وشخصية المروج ليست ثابتة, فقد تكون شخصية تجريبية وقد تكون شخصية افتراضية, وقد تكون شخصية (=ذات) جمعية, وأيضاً هي, هنا, غير محددة, فمرة يجسدها المنشئ, ومرة المستقبل, ومرة شركات الأزياء ومصممو الموضات, وعادة المروجين أنهم ذوو نظرة ثاقبة لما يدور في الحياة اليومية, وهم يترصدون الواقع وما يدور في صدر الشباب, وهم بذلك يتصيدون نقاط ضعفهم تجاه الوافد من الموضات التي تشبع رغباتهم التي لا تتصف بالمنطق عند الاختيار, يقول (ماكيفر): إن الموضة لا تتصف بالعمق ولا بالمنطق, إنها مجرد نزوة لا تستند إلى مقدمات, وهي تهتم بالمظهر الخارجي للحياة لا بجوهرها, كما أنها أبعد ما تكون عن الإقناع والاستقرار, وهي لذلك تطفو على سطح الحياة الاجتماعية مستجيبة لنزوات الساعة, وهي تكشف عند الأفراد رغبة في البحث عما يعوضهم عن الإرهاق الذي يتحملونه من جراء خضوعهم زمناً طويلاً للعادات الجمعية والفردية وأسلوب الحياة اليومية الرتيب[1], ومن هنا يكون المروج أكثر اطلاعاً ودراية بهذه السمة في نظام الموضة, وهذه السمة تمثل الطريق الذي تسلكه مقاصد المروجين.

---

(1) ينظر: ماكيفر, ر- م, شارلز, المجتمع/ 371 - 373.

سادساً: مقصد المؤول (Interpreter intents)

المؤول: ذات قارئة تشكل مركزاً في تفجير المعنى المتخفي في ثنايا الموضة, وهي دأباً تحاول استنطاق ما لم تقله الموضة, أي الدلالات غير الظاهرة في سطحها, بالانطلاق من مسملة أن الموضة ليست ظاهرة عفوية, بل هي تخفي مثلما تظهر, ولعل ذلك هو المضمار الذي يستدعي تدخل المؤول واقحام مقاصده في بنية الموضة.

نرى أن كل هذه المقاصد شكلت حضورها عند الحديث عن موضة (إطالة اللحية) وحاولت استنطاقها, وحملتها من المقاصد والغايات ما تحتمل وما لا تحتمل, إذ الناس من مستقبلين ومعارضين يتحدثون عن منشئ هذه الموضة, ولكنهم يختلفون فيه فتتضارب آراؤهم, وهم أيضاً على اختلاف اتجاهاتهم وتوجهاتهم ومعارفهم يشيرون إلى مغازي هذه الموضة والبواعث التي أدت إلى أن تطفو على السطح بشكل لافت وإقبال منقطع النظير من جانب الشباب الذين لا يقلون في الاختلاف عن غيرهم, فلهم أيضاً مقاصدهم وتبريراتهم, وهم أيضاً على تواصل مستمر مع من يروجون لها, وتتفق أحياناً مقاصدهم مع مقاصد من يروج لها, أو قد يكون اتباعهم الموضة عفواً, أي ضرباً من مسايرة الشباب بعضهم بعضاً.

وبناءً عليه, فنحن إزاء أسلوب في الموضة مثير للجدل, وربما يكون إثارة الجدل حوله هو سبب انتشاره السريع وتحولاته المستمرة وتقبله إضافات أخرى.

آراء حول موضة إطالة اللحية

من أكثر الآراء السائدة حول أسلوب إطالة اللحى, هو الاعتقاد بأن ترك اللحية عادة يتبعها الرجالة للهروب من متاعب حلاقة الذقن الشاقة. والأغلب يرون ان هذه الموضة تزامنت مع طغيان عصر الميديا ومواقع التواصل الاجتماعي, فهي نابعة من كسل الشباب وإدمانهم على الأنترنت[1], وهذا الرأي يتفق مع ما قلناه من احتمال أن تكون الموضة (ارتجالية) ظهرت إلى السطح فجأة فتناسبت مع توجه الشباب وادمانهم على الأنترنت, الأمر الذي أفضى بهم إلى أن يطيلوا لحاهم, وهذا الرأي أيضاً يجعل من هذه الموضة متحركة على الخط الآني الأفقي.

ويرى البعض أنها موضة ذات منشأ إسلاميّ, ومن الإسلام تحولت إلى الغرب, فالتقفها نجوم السينما في الغرب[2] وهنا تبرز حركية هذه الموضة على كلا المحورين العمودي والأفقي, لأن هذا الرأي يؤصل هذه الموضة تاريخياً, وهناك من يؤكد هذا الرأي من رجال الدين, على نحو ما أكد ذلك مفتي جمعية علماء المسلمين كمال أبو سنة من أن موضة إطالة اللحية ظاهرة مرضية, ولهذه الأسباب انتشرت[3]. وعلى هذا أخذ بعضهم

(1) ينظر: مرباح, راضية, (موضة إطالة اللحية تستهوي الرجال), بوابة الشروق, مشار اليه سابقاً.

(2) ينظر: دياري, جهاد, (أنواع الذقن) صحيفة اليوم السابع الألكترونية m.youm7.com>story. تاريخ الزيارة 23/ 3/ 2017م.

(3) ينظر: حوام, بلقاسم, (اللحية من مظهر للتدين إلى موضة محرمة), بوابة الشروق الألكترونية www.echoroukonline.com تاريخ الزيارة 23/ 3/ 2017م.

يتحدث عن أن اللحية تحولت من مظهر للتدين إلى موضة محرمة[1]. ومهما كان الأمر فإن هذه الآراء الثلاثة ترصد حركة إطالة اللحية على المحورين العمودي والأفقي, وهي آراء تحمل مقاصد أصحابها.

ويرى آخرون أن نجوم (هوليوود) مصدر إلهام هذه الموضة بالتناصف مع نجوم المسلسلات التركية, على أن أخرين يرون أنها انطلقت من باريس ثم أمريكا وصولاً إلى أولئك النجوم[2].

فهذه – إجمالاً – أبرز الآراء التي تشير اليها المواقع الالكترونية, يشاطرهم فيها حشد من المستقبلين والرافضين, على ما سناتي إلى ذلك– وهذه الموضة على ما يبدو ذات حركة واستمرار, ولهذا فإن المواقع الالكترونية ما تزال تروج لها, وتطرح ما شاعت من إضافات أخرى عليها, وإلى هذا أتجه أحدث هذه المواقع, حين رأى أن عام (2016م) سيشهد انتهاءً لحقبة اللحية الكثة, ويبشر بإنتشار موضات جديدة امتداداً لها[3]. وإلى هذا ذهب أحد الحلاقين ممن قابلهم الباحث, رأى ان ما كان شائعاً من الموديلات منذ عام (2012) (كالقصة التركية والخليجية) أصبح قديماً, وأن هناك أشكالاً اخرى بدأت تظهر تحت مسميات مختلفة يصعب

---

(1) ينظر: حوام, بلقاسم, (اللحية من مظهر للتدين إلى موضة محرمة), بوابة الشروق الألكترونية www.echoroukonline.com تاريخ الزيارة 23/ 3/ 2017م.

(2) ينظر: مرباح, راضية, (موضة إطالة اللحية تستهوي الرجال), بوابة الشروق, مشار اليه سابقاً.

(3) ينظر: موقع (سي دي/ WWW.sayidy.net>article) تاريخ الزيارة 23/ 3/ 2017م.

(حفظها), لكننا نسترشد بالصور التي يعرضها المصممون والمواقع الالكترونية المروجة[1].

إطالة اللحية بين مقاصد المنشئ ومقاصد المستقبل

إن الاندفاع السافر تجاه الوافد من الموضات- من جانب المستقبل- لا يعني أن المستقبلين جميعهم يجهلون تمام الجهل مقاصد منشئها, ولعل موضة كهذه لا تنشأ أو تظهر من فراغ أو بصورة عفوية خالية من مقاصد ونوايا مبيتة, فقد تضم الموضات بين طياتها- في الغالب- مقاصد تختلف درجة وضوحها عند المستقبلين, إلا أن ذلك لا يعني جهلهم التام بما تتضمنه من مقاصد يتم التخطيط لها مسبقاً لغايات ليست بريئة, وهي غايات لا تخلو من أنها تعبير عن درجات الخلاف- وربما أيضاً الائتلاف- بين المنشئ والمستقبل, أو لا تخلو من أنها- أحياناً- تشخيص لسخونة درجة العداء بين الطرفين, وإلا فإن موقف الغرب من الإسلام وقيمه ليس بحاجة إلى الكشف في أكثر وجوهه, فهذا الموقف يكشف عن نفسه دائماً, وعلى أكثر من صعيد, الغرب دائب في خلق الظواهر المشينة التي تبعث على الاستهتار والتهجم على ما يتصل بالإسلام من ثوابت, ومحاولة التعبير عن ذلك في نماذج جمالية وعصرية تضمر بين طياتها إشارات التشويه والاستهتار من هذه الثوابت والقيم.

---

(1) مقابلة أجراها الباحث مع أحد الحلاقين في مدينة تكريت. بتاريخ تاريخ الزيارة 5/ 4/ 2017م.

أما عن مقاصد المستقبل, فإننا نشير, أولاً, إلى الغرض من قولنا (مقاصد) بدلاً من قولنا (مقبوليات), فذلك لأن تقبل هذه الموضة لم يكن تقبلاً سلبياً أصم, بحيث يبقى المستقبل عند حدود المحاكاة أو النسج على منوال المنشئ أو المروج, وإنما هو تقبل مدعم باستجابات حركية مقصودة آثرت على أن لا تقف عند أطراف هذا الدخيل ساكنة, من دون أن يضفي المستقبل على ما تقبله من عندياته المتمثلة بالإضافات والإمكانات القادرة على إكساب الموضة قوة إنجازية أكبر في إيصال رسالة الجسد.

فلم يكن تطويع الجسد للتعبير تطويعاً حرفياً للمصدر بقدر ما هو استيعاب جمالي ومحاولة تكميلة بمكملات عدة, واستنطاقه بما لم يهدف اليه المصدر, وبهذا كانت للجسد مقاصده من هذه الموضة عند عدد كبير من المستقبلين. فالمستقبل بذلك لم يكن وفياً لمصدر الموضة.

ان واقعاً كالذي فرض على الإنسان منذ أعوام (2003- 2004) بالتزامن مع احتلال العراق, والثورات العربية وصعود المد الطائفي وبروز تيارات الإسلام السياسي, أقول إن واقعاً كهذا يكشف عن أن استقبال هذه الموضة وانتشارها كانتشار النار في الهشيم, لم يكن عن صدفة, كما أن انجذاب المستقبلين اليها لم يكن عفو الخاطر, بل كان في الجانب العريض منه استقبالاً عن دراية واعية, ولا أدل على زعمنا هذا ان مما زاد على قوة انتشارها, هو أنها وفدت بالتزامن مع صعود حركات الإسلام السياسي وتسلمها زمام السلطة في بلدان إسلامية, مثل تركيا ومصر والعراق وليبيا

وغيرها, وكذا بالتزامن مع ظهور التشدد الإسلامي الزائف الذي تمارسه التنظيمات الإرهابية كالقاعدة وداعش وجبهة النصرة, وما قامت به هذه التنظيمات من استهتار واضح بالقيم السماوية, فضلاً عن زرعها في نفوس الناس مزاجاً سوداوياً لم يشهده التاريخ الإنساني, وعلى هذا يكون رواج (إطالة اللحية) ردة فعل منطقية تساوي في قوتها قوة الاستهتار الإسلامي المتشدد والمتزمت وفساده, وعندها لم يتردد الشباب قيد انملة في استقبال هذه الموضة بالترحيب البالغ[1] وتسخيرها بوصفها معارضة ضمنية ساخرة بالجسد على ذلك التشدد, وهي معارضة تنتهك قدسية اللحية التي هي من أشد دلالات الجسد الباعثة على مضمون التشدد الإسلامي.

أجرومية النص القديم

(إطالة اللحى) نص جسدي مغلق, نص نسقي لا يخون نظامه, بل يمشي على حذافيره بكل صدق وامتثال وأمانة, فهو سنة, ولذلك أطروه بكل عبارات الجلال والجمال. وهو نص يتكئ على مرجعيات دوغمائية[2] تنص على ضرورة الامتثال لقول النبي (ص): ((اعفوا اللحى وحفّوا الشوارب))[3], وبلغ هذا الامتثال درجة أفضت إلى أن يقسموا بالله الذي

---

(1) مع أنه لا يمكن تقليص دواعي هذا الترحيب بالموقف الرافض للنموذج الإسلامي السياسي أو الإسلامي المتشدد إلا أنه موقف يشغل الكثير من مساحة هذا الترحيب.

(2) الدوغمائية أو التشبث بالرأي أو القطعية اليقينية, وتشير إلى أخذ المرء بمبدأ أو عقيدة لا يرقى إليه الشك, ولا ينبغي أن يوضع موضع التساؤل, ينظر: أبو مصلح, عدنان (د), معجم علم الاجتماع/ 131.

(3) ابن حنبل, أحمد (الامام), مسند الامام أحمد: 523/4.

((زين الرجال باللحى))[1]. بحيث ينتهي هذا النموذج المتشدد إلى جعل اللحية وإطالتها, بل الإلحاح في إطالتها فرض عين لا حياد عنه, وإلا يكون الإمتناع عن هذا النموذج انحرافاً سافراً عن المعايير السماوية, وخطيئة توقع العاصي في دائرة مخالفة الفطرة التي فطر الله عليها عباده, لتكون دلالة النص/ الجسد, على غرار أيّ نص ديني, أحادي الدلالة ولا يقبل, بل لا يحتمل غيره, وأيضاً تكون مقاصده واحدة, اي يكون القصد فيه الامتثال فحسب لمرجعية واحدة هي الله تعالى, فلا يحتمل غيره ولا ينبغي له غير ذلك.

المحاكاة الساخرة والنص المعاصر

استناداً إلى ذلك ننطلق من زعمنا أن موضة إطالة اللحية- على اختلاف أساليبها- تنطوي على محاكاة ساخرة للنموذج أعلاه, فالانسياق وراءها جنوح نصي وتحرك ضمن جهاز أسلوبي مبتغاه التهكم, ويأتي على شاكلة النصوص الساخرة التي تحافظ- ما أمكن- على أسلوب النص الرفيع (= النموذج السلفي) وتطبقه على موضوع وضيع يمثله أناس لم يندفعوا إلى إطالة اللحية بما أنها سنة أو مظهر للدين, وإنما كان دافعهم التهكم على ذلك النموذج بشكل صريح, أو أنهم جسدوا هذا التهكم- من

---

(1) وتمام الحديث: عن ابي هريرة (رض): ((إن يمين ملائك اهل السماء: والذي زين الرجال باللحى))
- ابن عساكر, ابو القاسم علي بن الحسن, تاريخ مدينة دمشق وذكر فضلها وتسمية من حلها من الامثال, تحقيق محب الدين ابي سعيد عمر بن الغرام العمري, دار الفكر, بيروت- لبنان, 1995م: 36/ 343.

دون وعي- حين انساقوا وراء ممثل سينمائي, أو وراء لاعب كرة انسياقاً أعمى, على حد تعبير أغلب المعارضين.

النص الراهن لم يبق من جلال النص القديم إلا طوله, وأيضاً تظهر أوجه التهكم عند الناص عبر انفتاحه على جملة من (الألعاب) التي يجربها في متن النص بما يصور بذلك قدرته النصية التي تعبر عن قوة انخراطه في لعبة السخرية, وكذا عن شدة انحرافه عن ذلك النموذج الرفيع, وعن مدى استهتاره بجلال ذلك النص وبتعاليه وترفعه وتشدده, فمن قبيل ذلك المبالغة بترجيل اللحية بالمشط والسشوار وجعلها سيالة (هذا بتعبير الحلاقين), وكذلك عند العناية بها بطريقة فاقعة فيها من المبالغة ما تكفي, ولاسيما حيت تأتي اللحية على أشكال هندسية, أو عند استعمالهم الأصباغ كالأبيض والكستنائي والأشقر (= الميش), وهو يجنح إلى صبغها جميعاً برمتها, أو إلى صبغ حزمة منها بشكل عشوائي, أو صبغ جهةٍ منها دون الأخرى, وأحياناً يصل بهم الهوس إلى ترقيشها بأحد الألوان, بيد أن منهم الكثير ممن يميلون إلى اللون الأسود (مبالغة في إظهار السواد) أو عندما يطلقونها سواء مع الشوارب.

مكملات السخرية (= مكملات الإبداع)

لا يكتفي هذا النص الساخر بالعلامة غير اللغوية التي يحركها الجسد بإطالة اللحى وما يجريه عليها من ألاعيب, فقد تضاف إلى هذا النص مكملات تعمل على إيضاح السخرية, فهذه المكملات تزيد من قوة

الموقف, بحيث تقرب المسافة إلى ما أضمره النص, وتتجسد هذه المكملات بنظام إشاري آخر هو الكلام, إذ تضاف إلى اللحية مكملات كلامية, بحيث تكون بمثابة (اللغة الواصفة)[1] (metalanguge), إذ تقوم أحياناً بوظيفة التفسير, وأحياناً بوظيفة المكمل التطريزي على الأسلوب الساخر مما يزيد ذلك من عمقه, غير أن درجة هذه المكملات تتراوح في قوتها بحسب مقاصد المستقبلين, فقد تبلغ عند عدد من الشباب درجة عالية في مواقف ومناسبات عديدة, ولاسيما حين يقوم الباحث بتفعيل طريقة الاستثارة عندما يدار الحديث عن هذه الموضة, ففي هذه المناسبات تتجسد قوة موقف المستقبلين الساخر تجاه النموذج السلفي, إذ قد تأتي هذه المكملات محملة على الشتائم والهجوم السافر على السلفية.

فمن هذه المناسبات[2]– مثلاً– عندما قبض أحد الشباب على لحيته, وأدى القسم المشهور– ساخراً– (لا والذي زين الرجال باللحى). أو عندما سأل الباحث أحدهم عن سبب اختياره هذه الموضة, وقد أجاب بالحرف: (أخي سنة), أو بالنظر إلى آخر– وهو يجلس تحت يد الحلاق ويقول: (فيّرها يا أخا الإسلام), أو عندما وجد أحدهم اهتماماً لافتاً مني, طلب من

---

(1) ولها مقابلات أخرى: (ما وراء اللغة– الميتا تواصل– الخطاب على الخطاب– ميتا خطاب), ونقصد به هنا ما ذهب اليه جاكبسون من أنها ذات وظيفة تنبيهية او تفسيرية, وذلك حين تقوم اللغة بتفسير اللغة, أي عندما يحرص المتكلم أثناء الخطاب على استمرار الاتصال مع المخاطب, وهنا يجنح إلى تفسير الغامض والمبهم في الخطاب.

- ينظر: القاضي, محمد, واخرون (معجم السرديات) / 176– 177.

(2) لا يستوي المستقبلون إزاء هذا الموقف على حد سواء, فمنهم من حين سألناه لم يحر جواباً أو يكتفي بالقول (لأنها موضة) ومنهم من يبرر ذلك بأنها موضة مناسبة للطلاب, ولاسيما في أيام الامتحانات.

الحلاق أن لا يزيد من اللحية بما يفوق شعر رأسه, فقلت: لم ذلك, قال: (احنا أصحاب قيم ومبادئ نحب المساواة) وبعدها أشار إلى أن ذلك أسوةً بكارل ماركس الذي أثر عنه يوماً أن صحفياً سأله عن سبب إطالته لحيته, فأجاب: لكي تتساوى مع شعر رأسي بغية المساواة[1]. فهذه الأقوال ربما ترفد ما نحن بصدد تأكيده, من أن في هذه الموضة ما يبعث على أنها محاكاة ساخرة للنموذج السلفي, ومن يراقب عن كثب مسارات هذه الموضة ومن ينجذب إليها من الشباب يجد ما يؤيد زعمنا, وعلى ذلك يمكن حمل البنطلون القصير الوسيع أو الضيق الذي يسمى (شارلستون) الذي أخذ يعمل في أسلوب الموضة دوراً مكملاً لتجسيد المحاكاة الساخرة على الوجه التام من النموذج السلفي الذي ينهض على علامتين جسديتين: إطالة اللحية والثوب القصير.

(1) يقال إن هذه المقولة لكارل ماركس, إلا ان الباحث لم يهتدِ إلى مظانها.

الفصل الرابع

جدلية الجمالي والنسقي

البغزاوية والسلطة والأب التسعيني

مقاربة نقدية ثقافية

الفصل الرابع

جدلية الجمالي والنسقي/ البغزاوية والسلطة والأب التسعيني

مقاربة نقدية ثقافية

-تمهيد

تنصب هذه المقاربة – عبر الاستعانة بأدوات النقد الثقافي وجهازه المفاهيمي- على منتج أدبي شعبي[1] يشترك في صنعه وأدائه أبناء مجتمع ما من حاملي ثقافته, وذلك بالنظر إلى هذا المنتج على أنه منتج ذو صلة أكيدة بالممارسة الثقافية لمنتجيه ومستعمليه ضمن نطاق اليومي, وكذا بالنظر إلى أن هذه الممارسات -في كثير منها- إنما هي استجابة ضرورية لممارسات السلطة[2]. بما أنها محايثة للثقافة, أي أنها تلقي بنفسها داخل الجماعات بقوة, بما يجعلها ذات حضور وفعالية في كل توقعاتهم

---

(1) الأدب الشعبي من ضروب الفن الشعبي الذي يشترك في إنتاجه وأدائه أبناء المجتمع أو الأمة التي نشأ فيها وتتوارثه الجماعة الإنسانية تلقائياً, مع التزام هذه الجماعة التزاماً كاملاً بقواعد هذا الإبداع الفني وتقاليده, على أن الفنون التقليدية الثابتة المتوارثة قد تتدخل مع الفنون الشعبية المتداولة الشائعة, ولكنها تخضع لعوامل التغير الثقافي والاقتصادي والاجتماعي.

- ينظر: كمال, صفوت, المأثورات الشعبية (الفولكلور) والإبداع الفني والجمالي, مجلة عالم الفكر الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب- الكويت, م(24) العددان (1-2) يوليو- سبتمبر- اكتوبر- ديسمبر, 1995م/ 233.

(2) للسلطة دلالات كثيرة, وهي فضلاً عن وسائل الإكراه والإلزام التي تتبناها الدولة, تشير إلى كل مصدر يقوم بفرض رأيه بهدف تقبله دون مناقشة, أو إلى التأثير الاجتماعي الذي يجعل الفرد يتقبل قيم ومعايير وأنماط سلوك الجماعة التي ينتمي اليها.

- ينظر في شأن السلطة: حجازي, سمير سعيد, معجم المصطلحات الحديثة في علم النفس والاجتماع ونظرية المعرفة, ط1, دار الكتب العلمية, بيروت- لبنان, 2005م/ 205- 206.

واستجابتهم, فالسلطة, من هنا, هي المسؤولة عن صنع حاملي الثقافة أشكالاً أدبية تجسد رؤاهم للعالم في أشكال تتستر بالجمالي في سبيل تمرير مخططات مضمرة تمارس تأثيراتها على مستعملي(1) هذه الأشكال.

ولعل ما جئنا إليه هو المرجو من الدراسة الثقافية التي تتناول ((موضوعات تتعلق بالممارسات الثقافية وعلاقتها بالسلطة, وتروم من وراء ذلك اختيار مدى تأثير تلك العلاقات على شكل الممارسات الثقافية... فالهدف الرئيسي لها فهم الثقافة بجميع أشكالها المركبة والمعقدة وتحليل السياق الاجتماعي والسياسي في إطار ما هو جليّ في حدّ ذاته))(2).

الجمالي في البغزاوية

البغزاوية نظام(3) ينهض على بلاغة التورية, والتورية فن من فنون البلاغة وهو محسّن بديعي معنوي يراد منه إيراد اللفظة الواحدة محتملة

(1) مستعملو (= مستخدمو) النص, يوظف هذا المصطلح رداً على مصطلحات (القراءة) و (الكتابة) في النصوص المكتوبة أو (المتكلم) و (المستمع) في النصوص الشفهية, بغية تجنب إعطاء ميزة أو تفوق خاص لأحدى وسائل الأداء على ما عداها=

= ينظر: تشاندلر, دانيال, معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات (السميوطيقا), ترجمة وتقديم الدكتور شاكر عبدالحميد, مراجعة الدكتور نهاد صليحة, تصدير الدكتور فوزي فهمي, ط1, أكاديمية الفنون وحدة الإصدارات, مصر, 2000م/ 165.

(2) بعلي, حفناوي (أ- د), مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن/ 19.

(3) البغزاوية نظام من منطلق كون النظام (ممارسة اجتماعية مألوفة تمارس بصورة متكررة, وبمقتضى ذلك يتسع نطاق هذا المصطلح لما هو أكبر من النطاق الذي يعنيه في الحياة اليومية, حيث لا يقتصر فقط على الإشارة إلى السجون والملاجئ والمدارس والمستشفيات والإدارات الحكومية ونحو ذلك, بل يضم كذلك نظام اللغة والممارسات الخلقية والثقافية

- ينظر: إدجار, أندرو, وسيدجويك, بيتر, موسوعة النظرية الثقافية المفاهيم والمصطلحات الأساسية, ترجمة هناء الجوهري, المركز القومي للترجمة, مصر, 2009م/ 524.

معنيين: معنى قريب غير مقصود, ومعنى بعيد هو المقصود[1]. كأن تقول لصاحبك: (كلْ حذائي)[2] فما يتبادر إلى ذهن صاحبك- إذا لم يكن فطناً- أنك تريد بذلك شتمه, والشتيمة غير ما أنت تريد, إذ المقصود أنك تدعوه ليأكل حذوك, أي جنباً إلى جنب منك, فالمعنى القريب المتبادر إلى ذهنه من أول وهلة غير مراد, إذ المراد دعوتك إياه ليأكل جنبك وهو المعنى البعيد.

تقوم التورية, إذاً, على التعمية التي تثير الدّهشة, إن لم نقل الصدمة وهي في طريقها إلى الوضوح, فالدهشة المنبعثة من صاحبك طوال المسافة المتموجة بين التعمية والوضوح في كلامك هي مسافة جمالية بلاغية, فهذا هو سر جمالية التورية ومكمنها.

تتراوح التورية بين أن يكون المعنى القريب فيها مدحاً والمعنى البعيد فيها ذمّاً, أو العكس بأن يكون القريب فيها ذمّاً والبعيد مدحاً, أو أن يكون المرجو منها ضربا من الأحاجي والالغاز, أو أن يكون الهدف من التورية تحصناً ممن يريد بصاحبها شراً أو أذى, على نحو ما أثر عن الرسول (ص) عند خروجه إلى بدر, وقد قيل له: من أنتم؟ فلم يرد أن يعلم السائل,

(1) ينظر: مطلوب, أحمد (د), والبصير, كامل حسن (د), البلاغة والتطبيق, ط2 مطابع وزارة التعليم العالي والبحث العلمي, بغداد, 1999م/ 427.

(2) اخترنا هذا المثال, لسبب كثرة تداوله وسوقه تمثيلاً واستئناساً في الأوساط العلمية, كقاعات الدرس, والأوساط غير العلمية.

فقال: من ماء. أراد بذلك أنه (ص) مخلوق من ماء, فورّى عنه بقبيلة من العرب[1].

وهكذا البغزاوية– في جانبها الحضوري الجمالي لا في جانبها النسقي الغيابي– تقوم على معنى ظاهر قريب وآخر خفي مقصود, وذلك على نحو ما يصادف البغزاوي أحداً, فيقول له, محيياً: (اشلونك يا طويل العمر) أو مادحاً إياه: (انت علم) أو يقول له– ردّاً على التحية: (هلا بالوردة), فالقوة الانجازية المباشرة[2] لهذه الأقوال تبعث على المسرة والارتياح, على أن القوة الانجازية غير المباشرة أو المستلزمة التي يتيحها المقصود البعيد تبعث على ما يسوء ولا يسر المعني, فبقوله: (ياطويل العمر) يريد أنه النّعال الذي يطول عمره ولا يخلق, وبقوله: (أنت علم) يريد تشبيهه بالراية من جهة دخول السارية في مؤخرتها وليقس الممدوح على ذلك, وكذلك قوله: (انت وردة) فهو يشبهه بالوردة التي تقوم على عود يدخل في دبرها, وليقس السامع على ذلك!!!

---

(1) ينظر: ابن الأثير, ضياء الدين, المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر, ويليه كتاب الفلك الدائر على المثل السائر لابن أبي الحديد, قدمه وعلق عليه الدكتور أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة, دار نهضة مصر للطبع والنشر, مصر, د– ت: 3/ 79.

(2) القوة الإنجازية مصطلح مركزي في نظرية (غرايس) التداولية, فقد ميز غرايس بين القوة الانجازية الحرفية أو الفعل اللغوي المباشر الذي يدرك مقالياً (= بنيوياً) وبين القوة الانجازية المستلزمة أو الفعل اللغوي غير المباشر الذي يدرك مقامياً.

- ينظر: العياشي, ادواري (د), الاستلزام الحواري في التداول اللساني, ط1, منشورات الاختلاف, الجزائر, 2011م/ 96.

هذا فضلاً عما يصاحب الأقوال هذه من الإشارات والتلميحات الجسدية, أو ما يصاحب التلفظ من التطريزات الصوتية[1] التي تعمل عملها كمكملات جمالية في بنية البغزاوية ووظيفتها وأبعادها التداولية.

تأتي البغزاوية- من زاوية الصياغة- على أشكال ثلاثة:

1- صياغة تقوم على التضاد في الألفاظ على ما هو شائع في أغلب التوريات, نحو قول البغزاوي مرحّباً: (هلا بالعملاق) وهو يريد بالعملاق المنظف الهلامي الذي يستعمل لتنظيف الحمامات والمراحيض, فنجد أنه يتحايل على الألفاظ بغية إكسابها دلالة تضادية, وإن لم تكن في اللفظة تضاد في الأصل.

2- صياغة تقوم على ليّ اللسان وتصريف اللفظ عن موضعه[2], وهذه الصياغة هي المجال للتباري والمغالبة, إذ تعتمد على ثقافة المستعمل وخزينه اللغوي, ومثال هذه الصياغة قول أحد الطلبة لزملائه عن إحدى التدريسيات في الجامعة: (يالله طلاب الأستاذة جت) وقد كانت الأستاذة مرتدية فستاناً أخضر, فالمتبادر إلى الفهم

(1) التطريزات الصوتية- حسب جون فيرث- هي السمات التكميلية للمعنى اللغوي المتصل من الألفاظ, كالنبر والتنغيم والنغمة, فلهذه السمات أهمية معتبرة في توجيه المعنى الأفرادي والجملي.

- ينظر: بوقرة, نعمان (د), اللسانيات واتجاهاتها وقضاياها الراهنة, ط1, عالم الكتب الحديث, اربد- الأردن, 2009م/ 120.

(2) وهو سلوك طاغٍ على الشارع العراقي, وأخذ يخترق البيوت والمؤسسات على كامل أشكالها بما لا ينسجم والذوق الرفيع, وهو فضلا عن ذلك صنيع اليهود, وقد كان لهم القران الكريم بالمرصاد حين قال: (من الذين هادوا يحرفون الكلم عن مواضعه ويقولون سمعنا وعصينا واسمع غير مسمع وراعنا لياً بألسنتهم وطعنا في الدين... الاية) (سورة النساء: 46).

أن الأستاذة قد أتت (=جتي) لكن صاحبنا حذف الياء تحريفاً لتدل اللفظة على العلف الحيواني الذي يعرف في الدارجة العراقية ب(الجت) وهو نبات أخضر يعرف أيضاً بالبرسيم.

3- وقد تأتي البغزاوية- أيضاً- متوسلة تقنيات تعبيرية إشارية, مثل الكناية الضدية أو تقنية الذم بما يشبه المدح[1] وهي تقنيات تعبيرية ذات كفاءة عالية في عملية الإيغال في التعمية, ولاسيما حين تأتي على الصياغة العبارية أو الجملية, فهم مثلا, يقولون في المدح الذي يراد به الذم: (سبع الليل) أو (أبو سرحان) إذ الظاهر في هاتين العبارتين أنهم يقصدون (الذئب) مدحاً لمن قيلت له هاتان العبارتان, وهذا غير ما يقصدون, لأنهم يقصدون- على ما هو متعارف عليه بينهم[2]- معنى الذم,

---

(1) وهو من الأساليب المبطنة التي لها أمثلة في التراث العربي, ومن ذلك قول أبي الطيب المتنبي في قصيدة يمدح بها كافور الأخشيدي: - الطويل-

وما طربي لما رأيتك بدعةً لقد كنتُ أرجو أن أراك فاطرب

- إذ الظاهر في قوله أنه يقصد لا بدع طربي عند رؤيتك, لأني كنت ارجو أن أراك فأطرب. غير أن المراد منه باطناً- على رأي غير واحد من النقاد- أنه طرب على رؤيته كما يطرب الإنسان على رؤية المضحكات.
- ينظر: اليازجي, ناصيف (الشيخ), العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب, دار صادر بيروت, د-ت: 341/2.

(2) يتحايل البغزاة على الألفاظ المألوفة ويخرجون بها عما تحتمل من معاني, إذ يضيفون عليها معاني جديدة خارجة عن مقدراتها وإمكاناتها في الوضع والاستعمال, فيتفقون فيما بينهم على هذه المحمولات الجديدة دون غيرهم.

ففي قولهم: (سبع الليل)[1] يقصدون تلك الدويبة السوداء ذات الرائحة الكريهة التي تعرف في الدارجة العراقية بـ (أبو جعل) وفي قولهم: (أبو سرحان) يقصدون (الحمار) الذي يسرح بذهنه بعيداً فيأخذه الشرود والذهول. ومن أمثلة هذا الشكل أيضاً, قولهم لمن يقدم عليهم من جهة نهر الزاب: (هلا بالعبر وانتفض)[2] فهذه كناية عن الكلب الذي ينتفض لدى خروجه من النهر ليرشق الماء عن جلده.

على أن هذه الأشكال ليست دائماً في عزلة عن بعضها لدى الأداء, إذ الغالب على البغزاوية أن تأتي مركبة فتتضمنها جميعاً, وعندئذٍ تأتي غارقة في التعمية يصعب الاهتداء إلى المقصود منها.

أما عن لغتها, فإنها تعتمد في كثير منها على معجم لفظي مألوف يكثر دورانه على اللسان في بيئتهم الاجتماعية, إلا أنهم يذهبون بالألفاظ مذهباً يخلع عن مضامينها رداء العفة والاحتشام, إذ هي ذات دلالات نابية رديئة وذات إيحاءات جنسية سمجة تحيل على أوضاع المعاشرة الجنسية, أو ذكر المناطق الحساسة من الجسم, ومنها ما تبعث على الحيوانات وصفاتها, أو الأوساخ والقاذورات وإلى غير ذلك مما دنؤ من الأشياء.

---

(1) وللإشارة إلى ما يتصف به البغزاة- من هذه الناحية- باللباقة والبديهة وسرعة رد النكتة أن أحدهم دخل مضيفاً فاستقبلوه على الرحب والسعة: (حياك الله سبع الليل), فرد التحية على البداهة: (ومن كال والله اشتميت ريحتكم واجيت).

(2) يقال إن المقصود به الرئيس المخلوع صدام حسين عندما زار يوماً ناحية الزاب, ويقال: بل أخوه الشقيق وطبان, لولا أن أحد كبار السن أنكر ذلك بقوله: (عاد صدام حسين هيج فطير ويخلينا عايشين).

ذلك فيما يتعلق بصياغتها وأشكالها ولغتها, أما عن موضوعها, فقد ظهر من خلال الجهد الاستقرائي أن البغزاوية خطاب يقوم في أكثره على ثيمة الهجاء المبطن الذي يستهدف الأب, شيخاً كان أم رئيساً أم مسؤولاً وإلى ذلك, وبالتحديد منهم من لم ينل رضاهم, أو من يطالب بالجاه والنفوذ فيظهر لنفسه قيمة لا تنبغي له, ولعل هذه الثيمة- على ما سنأتي إلى ذلك- هي سبب انتشارها, أو ربما تكون هذه الثيمة هي جذر البغزاوية قبل أن تأخذ- مع مرور الزمن- وتنسحب على استهداف غير أولئك من طلاب الجاه والشيخة والسلطة. هذا مع ملاحظة أن اعتماد البغزاوية على المضمون الجنسي قد يجعل من الجنس ثيمة أخرى تزاحم ثيمة هجاء الأب الزائف, وعندئذ فنحن أمام خطاب يضم بين جنحيه ثنائية (السلطة- الجنس) المسكوت عنهما بدرجات متفاوتة في هذا الخطاب.

ولكن, ولما تقدم, هل تعد البغزاوية أدباً؟ إذا كان ذلك فما هي أبرز المسوغات التي تتكئ عليها في كونها كذلك؟

لم يعد مفهوم الأدب منحصراً بالنماذج الإبداعية ((البارزة المكتوبة وفق القيم الجمالية والمعرفية السائدة في عصر من العصور, والتي تتميز بالأسلوب الرفيع والفكر الرائع في مجتمع من المجتمعات))[1], وإنما أخذ يتسع ليضم أغلب المنتجات الثقافية من قبيل الأهازيج الشعبية والأمثال والحكايات والقصص الشفوية والفكاهيات والأغاني والنكت, وعليه فقد

---

(1) حجازي, سمير سعيد, معجم المصطلحات في علم النفس والاجتماع ونظرية المعرفة/ 126.

انعدمت تلك المقابلة بين (النموذج الرفيع والنموذج غير الرفيع) و (النموذج السامي والنموذج الدوني) ومن كون الأولين يستندان إلى معايير في الوقت الذي لا يستند فيه النموذجان الآخران إلى المعايير نفسها, وعلى هذا يتناول الأنثروبولوجيون, ومن بعدهم منظرو الأدب, كل المنتجات الثقافية على حد سواء من غير أن ينطلقوا في ذلك بالاستناد إلى الأحكام القيمية والأخلاقية, بحيث يدخل في دائرة الأدب والفن عندهم كل المنتجات الثقافية المكتوبة منها وغير المكتوبة, المعترف بها رسمياً, وغير المعترف بها, ليدخل في ذلك مثلاً كل الفكاهيات ((والاغاني التي يرددها رجل الشارع جنباً إلى جنب مع فن ليوناردو دي فيشي وموسيقى يوهان باخ))[1].

وفضلاً عما تقدم, فإن مجموعة من المبررات الأخرى تقف دليلاً على كون البغزاوية من الأدب الشعبي, وهذه المبررات والأدلة, هي:

1- إنها من الفنون التي تقوم على الإيجاز, محملة على تقنيات تعبيرية تعتمد التكثيف والايحاء والرمز.
2- في كونها نظاماً يشترك في استعماله (انتاجاً وأداءً) أبناء المجتمع, فيتوارثه الأخلاف عن الأسلاف, بغض النظر عما يجري عليه من تغيرات.

---

(1) ابو مصلح, عدنان, معجم علم الاجتماع/ 166.

3- في كونها ممارسة اجتماعية/ ثقافية مألوفة متكررة, نالت قبول أفراد الجماعة وعلى نطاق عريض, على الرغم من أنها تفتقر إلى المقبولية الأخلاقية في كثير منها.

4- نظراً لما فيها من جمالية اكسبتها الحضور في نطاق اليومي.

5- نظراً لما تتضمنه من رمزية, وما تضمره من أنساق ثقافية.

6- فضلاً عن أنها أصبحت مجالاً للاستلهام, بحيث أخذ الشعراء يقبلون عليها وينهلون من أسلوبها ومضامينها.

جذور البغزاوية

يحاول البغزاة الرجوع بفنهم هذا إلى زمن بعيد وجعله أصيلاً فيهم, وفي ذلك يقولون (توارثناها أباً عن جدّ) ولعلهم بذلك يواجهون أصالة النكتة في أبناء عمومتهم الحوري, وأصالة الملح في أبناء عمومتهم الدناديش والبو جحيش, نقول ذلك نظراً إلى أن الشباب منهم يتحمسون في إثبات هذا الزعم, وهو زعم – في رأي الباحث- بحاجة إلى نظر, لأن ما توارثوه, أباً عن جد, من روح الفكاهة وسرعة البديهة والمرح وخلط الهزل بالجدّ أشياء لا يمكن سحبها على هذا الفنّ الذي لا أراه أصيلاً فيهم, وإلا فإن ما يؤثر عن الأسلاف يندرج- في أكثره- تحت النكت والملح ولا يندرج تحت التورية إلا اللمم منه, فضلاً عن أن الاسلاف من أبناء عمومتهم (الحوري- الدناديش- البو جحيش) يشاطرونهم التوريات المأثورة عن السلف, ثم إن لغة البغزاوية وصياغتها معاصرتان, بحيث إن أردنا الرجوع بها إلى

جذورها, فانه لا يمكن الرجوع بها إلى ما قبل التسعينيات من القرن الماضي, وهذا ما أكده أحد كبار السن منهم, فقد رأى في هذه التوريات ما يخرم المروءة, وما يخلّ بالرزانة والرجولة, إلى أن قال بالحرف: (يابا لا تقيس أسلافنا على أخلافنا الزعاطيط).

ولكن ماذا لو قلنا إن البغزاوية وليدة (الحسچة) أو إنها هي هي لولا ما طرأ عليها شيء من التغيير الطفيف بفعل ظروف التحول من ثقافة فرعية الى ثقافة فرعية أخرى تجمعهما ثقافة الأم (الثقافة العراقية), ولاسيما بفعل الاختلاف اللهجي بين مناطق الفرات الأوسط ومناطق الشمال... ماذا لو قلنا ذلك؟

استدعى البحث عن جذور هذا الفن إجراء مقاربة جينالوجية[1] وذلك بمحاولة البحث عما يشبهه من الفنون الشعبية, فعند محاولتنا استقراء هذه الفنون رأينا أن أقربها من البغزاوية (فن الحسچة) إلا أن الحسچة تقوم على فنون قولية كثيرة, فهي كل تعبير مجازي يساق للسخرية والاستئناس, بالاعتماد على فنون بلاغية كثيرة وليست التورية فحسب, لأن هذه الأخيرة

---

(1) أحد المناهج التاريخية في نظرية الأدب, وهو منهج يعنى بدراسة الأجناس الأدبية عبر البحث عن نشوئها وتطورها- على غرار نظرية النشوء والارتقاء الداروينية- وهو ينطلق من كون هذه الأجناس والأنواع متطورة عن أشكال اخرى كعملية موازية للعمليات التي انتقت بها الطبيعة أنواعا معينة لتبقى طبقا لقدرتها على التكيف مع الظروف المتغيرة, وبالتالي قدرتها على التطور إلى أشكال مختلفة, وقد رأت المقاربة الجينية النص الأدبي أو النوع أنه ينحدر من الأجناس والأنواع السابقة, وعنيت بتتبع الروابط الموضوعية والنوعية بين الأجناس والأنواع والنصوص, خالقة عائلات أدبية تتسم بالسمات المشتركة.

- ينظر: بشبندر, ديفيد, نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر, ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم, الهيئة المصرية العامة للكتاب, مصر, 1996م/ 124.

((جزء من سمات الحسچة وليس كلها))[1], فالمختصون في الحسچات ((يأتون بالكنايات وضرب الأمثال ويصيبون بها الهدف من طريق غير مباشر, وإذا أرادوا وصف شخص منهم باللباقة والذكاء وسرعة النكتة, قالوا عنه إنه (حسچاوي), وهم يفهمون المعاني الحقيقية في كلام (الحسچة) غالباً, فإذا لم يفهمها الشخص اعتبروه بليداً))[2] ويرى الدكتور علي الوردي أن الحسچة بها الشيوخ ولهم فيها قدرة وتفنن[3]. وأرى أن في ذلك ما يثبت, في نظر الناس, أنهم مقتدرون وذوو فطنة ودهاء وذكاء ما يؤهلهم لأن يتولوا أمورهم, وأنهم جديرون بالهيبة والاعتبار.

والحسچة نشأت في مناطق الفرات الاوسط, وترتبط نشأتها بأيام المحن والمآسي إبان ثورة العشرين, ومن هنا جاءت ذات بلاغة سياسية واجتماعية ساخرة[4].

وإذا استقر البحث على أن البغزاوية متطورة عن الحسچة أو أنها امتداد لها, إذاك نصل إلى ما في البغزاوية من إيقاعات ثقافية انعكاسية, وإلى ما فيها من ردات فعل ثأرية مضمرة على النظام السياسي ونظام المشيخة التابع للنظام السياسي, هذا بغض النظر عن بنية كل منهما, أي بنية الحسچة المعتمدة على فنون قولية كثيرة, تكون التورية جزءاً منها,

---

(1) العقابي, هاشم, في معنى الحسجة أيضاً, وكالة انفراد الاخبارية الألكترونية www.enferaad.com>ArticleDetail , تاريخ الزيارة: 2017/4/5.

(2) الوردي, علي (د), دراسة في طبيعة المجتمع العراقي, دار الحياة للطباعة والنشر والتوزيع, لبنان, د-ت/ 201.

(3) ينظر: م- ن/ 201.

(4) ينظر: العقابي, هاشم, في معنى الحسجة ايضاً.

وبنية البغزاوية المعتمدة على التورية[1] في جميعها, ولنا هنا أن نجسد هذه المضمرات حسب هذا الشكل:

البغزاوية		الحسجة
تقوم على التورية في جميعها	⟵⟶	التورية إحدى سماتها وليس كلها
سخرية ذات بلاغة سياسية أيضاً	⟵⟶	سخرية ذات بلاغة سياسية
تختص بمن يناوئ الشيخ ويكشف زيفه	⟵⟶	تختص بالشيوخ وتثبت أهليتهم
دليل على بلادة الشيخ الزائف	⟵⟶	دليل على فطنة الشيخ

فهذه المقاربة الجينالوجية أعانت على كشف ما تضمره البغزاوية في داخلها من إشارات عمقية تحيل على الصراع الخفي المضمر الذي واجه به البغزاوي السلطة السياسية آنذاك وكل من سار بسيرة السلطان, ولاسيما نظام المشيخة في التسعينيات القرن الماضي, إذ الصراع ((باعث على خلق أنساق ثقافية وجمالية تتخفى في مضمرات النص))[2].

(1) ذلك لأن التورية من أدق الفنون والأساليب في التعمية وتصريف الكلام عن وجهه.

(2) المزاريق, أحمد جمال, جماليات النقد الثقافي نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الاندلسي, ط1, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت, لبنان, 2009م/ 13.

وإلا فإن البغزاوية لا تقف على حدود البعد الجمالي ولا ينبغي ذلك, لكونها نتائج بيئة اجتماعية عشائرية كانت شديدة الاتصال بالنظام السياسي, وفضلاً عن ذلك فهي بيئة (عشائرية قروية عسكرية) تتضارب فيها الأنساق والرؤى وتتصارع فيها الهيبات والمراتب, ومن هنا فالجدير بهذه التوريات, التي تتحد أغراضها, أن تصادر على أنها من قبيل حيل الثقافة, فهي حيل ثقافة فرعية قامت بتوظيف الجمالي كوسيلة دفاع في مواجهة أنساق تعارض وجودها عبر مجموعة من آليات الإقصاء لإيقاعه في الظل, فهي بمثابة ردة فعل طبيعية تساوي في قوتها قوة خطاب الخصم الذي يواجهه, يقول الدكتور نصر حامد أبو زيد: ((إن آليات الاستبعاد والاقصاء التي يمارسها خطاب ما ضد خطاب آخر تعني حضور هذا الخطاب الآخر بدرجات متفاوتة بنيوية في بنية الخطاب الأول))[1] ولهذا واجه البغزاوي بلاغة المشيخة ببلاغة المشيخة نفسها بعد أن قلبها رأساً على عقب, فما كان يختص بالشيوخ ويثبت اهليتهم لأن يكونوا شيوخاً, أصبح يختص بمن يسخر من الشيوخ, وما كان دليلاً على الفطنة والدهاء, أصبح دليلاً على البلادة والغباء ولعل هذا إجمال لما سكتت عنه البغزاوية.

المغيب والمسكوت عنه في البغزاوية

نأتي الآن إلى استجلاء المغيب أو المسكوت عنه تحت خطاب البغزاوية والخروج منه بدلالات مفسرة بالاعتماد على الجهد التأويلي, وقد

---

(1) أبو زيد, نصر حامد, النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة, ط5, المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, 2006م/ 8.

انتهينا- إجمالاً- قبل سطور إلى أن التورية البغزاوية لسقية ثقافية تتحكم بها علاقات جدولية غيابية(1), أكثر مما هي تورية جمالية تتجسد عبر مجموعة من العلاقات الحضورية, ولئن كانت العلاقات الجمالية الحضورية في بنية خطاب التورية تنهض على ركنين, هما: المورى به (= المعنى القريب) والمورى عنه (= المعنى البعيد) الذي يريده المتكلم بعد أن أخفاه, أقول لئن كانت بنية التورية تقوم على هذين الركنين, فإن البنية النسقية الثقافية لا يمكن اكتناهه والكشف عنه من دون إيجاد ركن ثالث في بنية التورية, وعليه لابد من إعادة تشكيل هذه البنية, بأن نضيف إلى الركنين السابقين ركناً ثالثاً نسميه بالمورى عنه الثقافي (= المعنى النسقي الأبعد), لنلحظ أن هذا الركن المغيب حضورياً هو المسؤول عن توليد الركنين الأوليين في التورية الثقافية, مثلما أن المتكلم هو المسؤول عن توليد ركني التورية البلاغية, وذلك كونه ركناً مضمراً لا شعورياً ليس في وعي المتكلم

---

(1) يميز (تودروف) بين مجموعتين من العلاقات في النص الأدبي, وهي العلاقات الحضورية والعلاقات الغيابية, من جهة أن ثمة علاقات غائبة للنص وهي على قدر كبير من الحضور في الذاكرة الجماعية لقراء عصر معين, لدرجة أننا نجد أنفسنا عملياً بإزاء علاقات حضورية, وعلى العكس من ذلك يمكن أن نجد في كتاب على قدر كبير من الطول أجزاءً متباعدة, مما يجعل العلاقة بينها علاقات غيابية, فلئن كانت العلاقات الأولى الحضورية علاقات تشكيل وبناء, فإن العلاقات الغيابية علاقات معنى وترميز.

- ينظر: ثامر, فاضل, المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي, دار الندى, دمشق, سوريا, 2004م/ 9 وما بعدها.

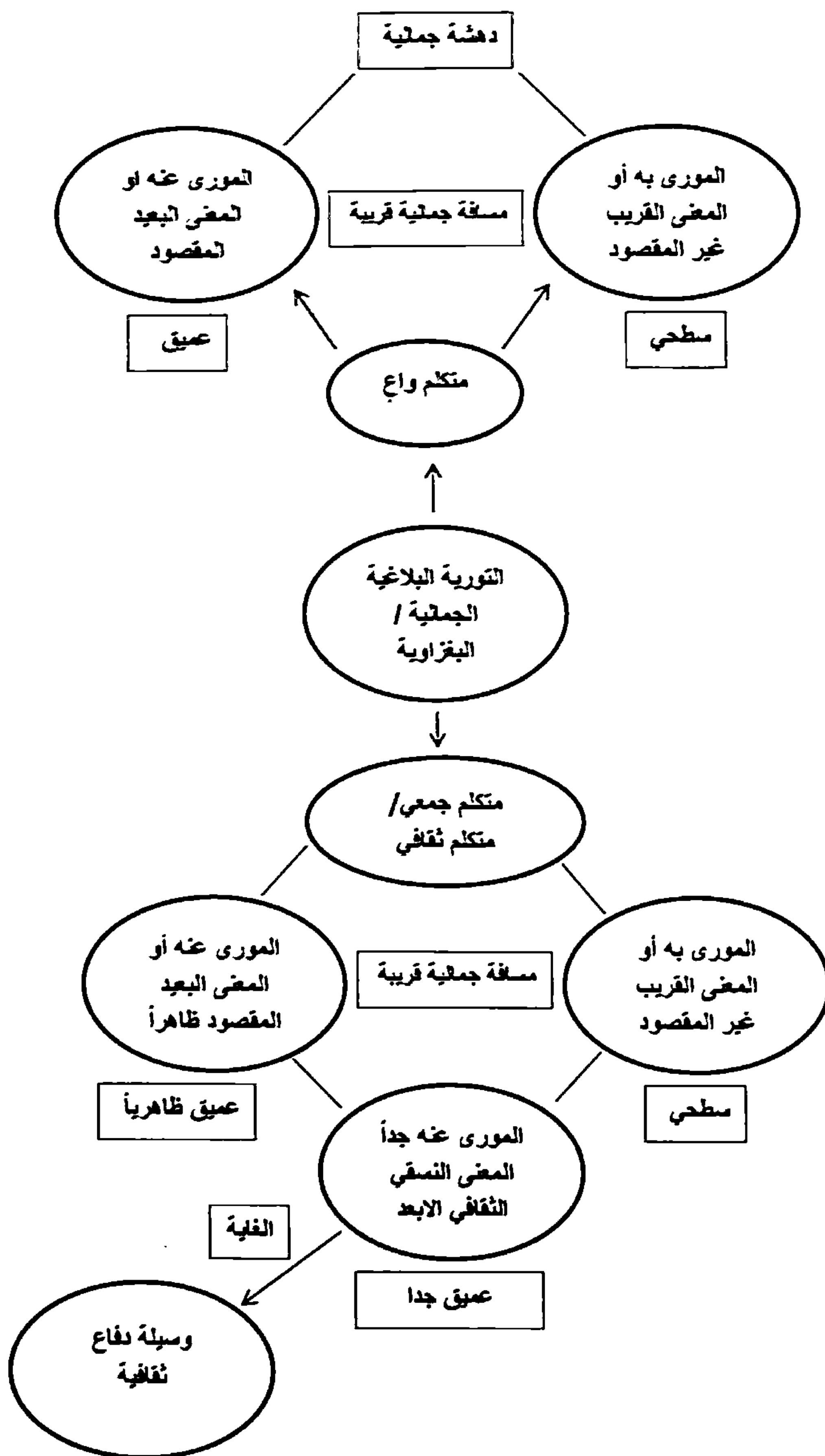
الفرد ولا في وعي المتلقي, فهو مضمر نسقي ثقافي انوجد عبر عمليات من التراكم والتواتر حتى صار عنصراً نسقياً يلتبس الخطاب ورعية الخطاب[1].

وبإيجاد ركن ثالث للتورية قصد الكشف عن المغيب, تأتي ترسيمة كلتا التوريتين على هذا الشكل:

---

(1) اعتمد الباحث على مفهوم التورية الثقافية لدى الدكتور عبدالله الغزامي, إلى أننا لا نطرحها, كما هي عنده وإنما أجرينا التغيير اللازم لما يخدم التحليل.

- ينظر: كتابه النقد الثقافي/ 71.


دهشة جمالية
الموري عنه او
المعنى البعيد
المقصود
مسافة جمالية قريبة
الموري به أو
المعنى القريب
غير المقصود
عميق
سطحي
متكلم واعٍ
التورية البلاغية
الجمالية /
البغزاوية
متكلم جمعي/
متكلم ثقافي
الموري عنه أو
المعنى البعيد
المقصود ظاهراً
مسافة جمالية قريبة
الموري به أو
المعنى القريب
غير المقصود
عميق ظاهرياً
سطحي
الموري عنه جداً
المعنى النسقي
الثقافي الابعد
الغاية
عميق جدا
وسيلة دفاع
ثقافية

هذه الترسيمة توضح لنا السبيل للوصول إلى ما أضمر في بنية البغزاوية من أنساق ودلالات وردّات فعل ثقافية متخفية في القاع منها. ولاستجلاء هذه المتخفيات نستعين بجملة من الأدوات التحليلية التي نطرحها ضمن الفقرات الآتية:

البغزاوي المتوسط وصورته في محيطه الاجتماعي

نحاول الحديث عن البغزاوي المتوسط عبر ما يسميه (راليف لينتون) و(ابراهام كاردنر) بالشخصية المتوسطة أو المنوالية[1], وأيضاً عبر ما تم رصده عند ملاحظتنا أعضاء مجتمع البغزاة ومن يحيط بهم, أما عن الحديث عن صورته في محيطه الاجتماعي, فإننا نستعين بمفهوم المخيال الجمعي أو المتخيل الجمعي الذي يكرس للآخر صورة تنطبع في ذهن المجموعة سواء كانت صورة واقعية أم غير واقعية[2], وكلا المفهومين– في نظرنا– قادران على استدعاء السياق الحاف بالخطاب بغية الكشف عن القابع تحت سطحه, فعن طريق هذين المفهومين يتم الكشف عما غيب من الخطاب أو سكت عنه من مواقف تجاه المحيط الاجتماعي والسلطة والأب التسعيني.

---

(1) base personalit مصطلح له مقابلات كثيرة في العربية, إذ ترجم إلى الشخصية المتوسطة أو الشخصية المنوالية, أو الشخصية القاعدية, أو الشخصية الأساسية, وأيضاً قد يشار اليه بمصطلحات من قبيل الشكل الرئيسي للشخصية والصيغة الكلية للشخصية.

(2) ينظر: جبر, عبدالستار (د), تمثيل الماضي بين الذاكرة والتاريخ والتخيل, مجلة الأقلام, ع(4), السنة (46) تشرين الأول– تشرين الثاني, كانون الأول, 2011م/ 58.

نريد بالبغزاوي المتوسط السمات الكلية لهذه الشخصية الجمعية أو الشكل الرئيس لها, من دون أن نعني بالشخصية الجمعية شيئاً يدل على عزلهم عمن يجاورهم, وأيضاً من دون أن نعني أن هذا المفهوم يستغرق كل أفراد البغزاة, فالشخصية الأساسية- حسب لينتون وكاردنر- هي مركب خصائص الشخصية المتفقة مع المدى الشامل للنظم السائدة داخل ثقافة ما[1], وهذا النموذج الأساس يتحقق لدى العدد الأكبر من أفراد هذا المجتمع المحدد, وليس بالضرورة عند أفراده جميعاً, وهو نتيجة للتجارب المبكرة في مرحلة الطفولة والمتشابهة ثقافياً[2].

فإذا جئنا لسحب ذلك على شخصية البغزاوي ظهر لنا أن الشخصية في صيغتها الكلية النمذجة تتحرك في ضوء جهاز نسقي تؤطرها بيئة جغرافية[3] تشغلها مجموعة من العشائر يجمعها مجال جغرافي يمتد من شمال محافظة صلاح الدين, بالتحديد من قضاء الشرقاط[4] إلى جنوب

---

(1) ثقافة ما (= ثقافة معينة), يميز الأنثروبولوجيون بين مصطلح (ثقافة) وبين مصطلح (ثقافة ما أو معينة), فالثقافة تشير إلى مجموع المخططات التي يمارسها الإنسان في حياته في كل زمان ومكان, على حين ان (ثقافة معينة) تشير إلى مجموعة بعينها من مخططات الحياة في مجتمع معين في فترة تاريخية معينة.

ينظر: وصفي, عاطف (د), الأنثروبولوجيا الثقافية/ 415

كذلك= ماكيفر, ر- م, وبيج, شارلز/ 119- 1120.

(2) ينظر في شأن ذلك

- ماكيفر, ر- م, وبيج, شارلز/ 119- 1120.

- مدكور, إبراهيم, معجم العلوم الاجتماعية/ 100.

(3) نريد حصر هذه البيئة بأماكن وجود البغزاة.

(4) الشرقاط: قضاء من أقضية محافظة صلاح الدين, تقع على بعد (115كم) جنوب محافظة نينوى, وعلى بعد (125كم) شمال مدينة تكريت مركز محافظة صلاح الدين, وعلى بعد (135كم) غرب محافظة كركوك.

غرب محافظة كركوك, حيث قضاء الحويجة(1). وبمجموع هذه العشائر تتجسد بيئة اجتماعية ذات سمات خاصة, فهي بيئة ريفية زراعية بحتة وعشائرية فجة وعسكرية بامتياز, والبغزاة جزء من هذا التشكيل الريفي العشائري, فهم فرع من قبيلة (الجبور)(2) كبرى عشائر العراق, والبغزاة في دوحة هذه القبيلة مثلها كمثل فرع صغير من فرع أكبر, فهم فخذ من فرع (البونجاد)(3), يقيمون في قرى الشرقاط عند مخلط الزاب في الجانب الشمالي, والسواد منهم في سديرة وهي كبرى قرى الشرقاط, ولهم أيضاً في قرى ناحية الزاب من محافظة كركوك نسبة كبيرة(4).

ففي بيئة اجتماعية تسودها التقاليد العشائرية وقيمها مشوبة بالروح العسكرية التي تزيدها نمطية, في بيئة كهذه تلعب التقاليد والأعراف والالتزامات القرابية والحدة العسكرية ورزانتها دوراً كبيراً في عملية التنشئة

- ينظر: وكيبيديا, الموسوعة الحرة, https://ar.m.wikipedia.org>wiki . تاريخ الزيارة 2017/3/15.

(1) الحويجة: قضاء من أقضية محافظة كركوك, تقع جنوب غرب مدينة كركوك بحوالي (30 ميلا), ومن نواحيها: ناحية الرياض, وناحية العباسي, وناحية الزاب, وناحية الرشاد.

- ينظر: وكيبيديا, الموسوعة الحرة, https://ar.m.wikipedia.org>wiki . تاريخ الزيارة 2017/3/15.

(2) الجبور: قبيلة قحطانية من كبرى قبائل العراق, وهي من إمارة زبيد المنبثة في أنحاء عديدة من العراق, ولها كثرتها في مجموعات.

- ينظر: العزاوي, عباس (المحامي), عشائر العراق, مكتبة الحضارات, بيروت, لبنان, د- ت: 48/2.

(3) البو نجاد: وهم فرع من قبيلة الجبور, ينسبون إلى نجاد بن عامر بن بشر بن جبارة بن جبر ويتفرعون من (حسين نجاد) ومن (صالح نجاد), ويتفرعون إلى فروع: (الصكر- العكلي- البغزاة- الرملي- الحجاج- البو جبر- البو جحش- الدناديش).

- ينظر: العزاوي, عباس (المحامي), عشائر العراق: 2/50- 51.

(4) ينظر: العزاوي, عباس (المحامي), عشائر العراق: 2/ 50.

الاجتماعية, وعلى حد قول (أفرت هاكن): إن تربية الأطفال في المجتمعات من هذا القبيل ((تتميز بالأوتقراطية والتسلطية والتي تكون نتيجتها تغلب السلوك الأوتوقراطي على غالبية أفراد المجتمع))[1] وهذه الروح التسلطية وما تفرزه من دوافع وسلوك أوتوقراطي حقيق بأن تكون سبيلاً لظهور أشكال من الصراع في هذه البيئة, مما يتطلب ذلك المزيد من الحذر والحرص واليقظة, وأيضاً سبيل إلى أن ينطبع الأبناء على المغالبة والثأر, على الرغم من أتفاقهم على نسق القيم المشتركة[2] لتنظيم البناء والعلاقات بين الأنساق الاجتماعية بهدف تضامنهم, فضلا عن كل ذلك فإن من المتحتم ان تبث السلطة السياسية حبالها بين هذه الأنساق, وتمارس ألاعيبها بينهم طلباً للتأييد والمعاضدة.

ولهذا, فإن هذا الجهاز النسقي مدعاة إلى أن ينتج شخصية محافظة ذات دهاء وفطنة وتماهٍ مع السائد والقار من المعايير والقيم, وأيضاً ذات طموح عريضة ولاسيما في التسلط والمطالبة بالهيبة والاعتبار, الأمر الذي يجعل منها شخصية أحادية الجانب, مؤتلفة نمطية, والذي يجعلها في

---

(1) دكلة, محمد عبدالهادي (د), واخرون, المجتمع الريفي, مطبعة التعليم العالي, جامعة بغداد, د- ت/ 325.

(2) القيم المشتركة: إذا كانت القيم مجموعة من الرغبات والأهداف المتفق عليها جماعياً, فإن المقصود بالقيم المشتركة هو ما بين أفراد المجتمع الواحد من أهداف في مستويات متقاربة, بما يسمح لهم التعامل الإيجابي الذي يشعرهم بالانتماء إلى إطار قيمي سائد, على الرغم من أوجه الاختلاف بينهم.

- ينظر: أحمد, غريب سيد, علم الاجتماع الريفي, المكتب العلمي للنشر والتوزيع, الاسكندرية, مصر, 1999م/ 268.

الوقت ذاته شخصية ثأرية ذات استعدادات باهرة للمغالبة والرد بالمثل: (الصاع بالصاع, بل الصاع بالصاعين). على حد قول أبناء المجتمع.

وهذه الشخصية في مقابل ذلك الجمود والغلظة, شخصية بسيطة- ولو ظاهراً- فكاهية مرحة ميالة إلى النكتة, حتى في أشد النوازل, بغض النظر عما يعتمل في داخلها من نوازع. وبناءً على ما تقدم فهي شخصية تجمع بين جنحيها شخصية متشددة وشخصية معتدلة وربما وراء هذا الاعتدال ما يخفف من سطوة الامتثال للقيم والاعراف والالتزام الجبري بها.

وكذلك شخصية البغزاوي, فهي وفية لهذا الجهاز, وليس فيها من النوازع ما يجعلها تحيد عن حدوده, فهي وفية وذات التزامات غليظة بما تفرزه بيئتها من تقاليد وأعراف, وما تضفيه الروح العسكرية عليهما من دعم وتأييد, فهي شخصية منمطة ذات أبعاد ضيقة في الوقت الذي هي فيه ذات طموحات واسعة بالزعامة وفرض الهيبة والوقار, ونظراً لذلك فالأولى بها لأن تحقق تلك الطموحات أن تكون محافظة على السائد, وأن تكون وفية بقدر وفائها للسائد وفية لما يعتريها من هوس بالعسكرية, إذا العسكرية تلخص المسير إلى واقع تلك الطموحات على الرغم مما في هذا الطريق من محاذير, ولنا على زعمنا هذا شاهد يؤكده أشهر وأخطر محاولة اغتيال للإطاحة بالرئيس السابق المخلوع ونظامه البائد قام بها ثلة من العسكرين يتقدمهم النقيب سطم غنام الجبوري[1], وإذا ظهر لنا أن سطماً هذا بغزاوي,

---

(1) وهو النقيب سطم غانم مجذاب, نشأ في قرية سديرة في الساحل الأيسر من قضاء الشرقاط, وكان ضابطاً في الحرس الجمهوري, وقد قام في العام 1990م برفقة ثلة من ضباط الجيش العراقي- كانوا

ومن قرية سديرة, فإن ذلك مما يثري هذه المقاربة بموجهات أخرى, على ما سنأتي إلى ذلك.

وعوداً على البغزاوي المتوسط نرى في شخصية البغزاوي هوساً واضحاً بالعسكرية والمغالبة, وهي إلى ذلك منطبعة على أن تثأر عندما تضام, نظراً لما فيها من كبرياء وإباء على الضيم. وهي إلى جانب كل هذا شخصية لينة طيبة المعشر, أوتيت من المرح وحب النكتة سعة, وعندئذٍ نكون إزاء شخصية لينة في الطبع بقدر ما فيها من شدة حين يتعلق الأمر بثوابتها, بما يجعلها لا تختلف في شيء عما يحيطون بها, نظراً لأنها متقولبة ببيئتها وبثقافتها التي نشأت عليها.

وهنا نسأل عن صورة البغزاوي في مخيال من يحيطون به: هل تعرضت هذه الصورة للتشويه؟ إن كانت الإجابة بالإيجاب, فما الداعي إلى ذلك؟ ولتقريب المسافة بين السؤالين نطرح السؤال على هذا النحو: هل لقضية سطم الغنام علاقة بتشويه هذه الصورة في المخيال؟

على الرغم مما في هذا الجهاز النسقي من عناصر الثبات والجمود التي تكرسها تشكيلة (الريفي العشائري العسكري), وهذه التشكيلة هي المهيمنة على المخيال العام- نقول على الرغم مما في هذا الجهاز النسقي

جميعهم من قبيلة الجبور- بمحاولة اغتيال الرئيس السابق صدام حسين والانقلاب على نظامه, في ساحة الاحتفالات الكبرى ببغداد, بالتزامن مع الاحتفال بيوم الجيش في السادس من كانون الأول, وقد تم اعتقاله في الثاني من كانون الثاني 1990م, ونتيجة لذلك اصدرت محكمة الثورة بتاريخ 6/21 حكمها باعدامه مع زملائه.

من عناصر الثبات, إلا أنه من السهل جداً أن تنصاع إرادته لإرادة السلطة في تعاملها مع الأشكاليات العرقية والمذهبية, ولذا, فإن هذه الصورة – نعني صورة البغزاة– تعرضت إلى التشويه من جانب أجهزة السلطة, فقد استطاعت أن تعيد تشكيل هذا المخيال, حسب إرادتها, فبعد محاولة الاغتيال تلك اتجهت أجهزة النظام السابق إلى خلخلة الذاكرة الجمعية الثقافية لذلك المجتمع, من أجل استمرار نفوذها وتمكين هيمنتها, فقد وظفت مجموعة من آليات التزييف التي عملت على فرض رؤية معينة تغذي عمليات التشويه, على غرار الجماعات المهيمنة والسلطات الحاكمة التي تلجأ– في سياقات تاريخية كهذه– إلى ((الاختلاق السردي الذي يتحول لديها إلى منهج لاستخدام الذاكرة الجمعية بشكل انتقائي, من خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي, وذلك بطمس بعضها وإبراز البعض الآخر))[1], وتمكنت من إيقاظ أشكال من الصراع بين سكان تلك المناطق, بوصف ذلك جزءاً من عمليات الإقصاء والاستبعاد والتهميش بحق المناوئ, إذ إن ((ما يحفز الفئوية ويجعلها ذات مدلول قيمي وعقدي معنوي متطرف, هو طريقة تعامل السلطة مع الإشكاليات العرقية والمذهبية إما بالعنف أو بالتجاهل أو بالتسطيح أو بالتهميش أو بالإقصاء أو بالتشكيك أو بالتخوين

---

(1) جبر, عبدالستار (د), تمثيل الماضي بين الذاكرة والتاريخ والتخيل/ 56.

أو بالدمج القسري))[1] وإذاك أخذت تظهر إلى السطح قيم مزيفة وأنظمة اجتماعية داخلية (= مثلاً نظام المشيخة التسعينية)

وكذا تظهر أنظمة فنون شعبية مسيسة, تكون الغاية منها تشويه صورة المناوئ الذي يخرج عن طوعه ويشق عصا الطاعة[2]. بحيث يتم إعادة تشكيل ملامحهِ في المخيال الثقافي, فيظهر بوجه غير وجهه, وجه يتسق مع رغبات السلطة الحاكمة بغض النظر عن واقعه الحقيقي. وبحيث يتم (تمثيله)[3] تمثيلاً رغبوياً. بأن تضع السلطة قالباً وتصهرهُ فيه. إلى أن يتم زعزعة ثقته بنفسه وإيمانه بمقدراته, وإذاك تأتي سلوكياته منسجمة مع رغبة الحاكم لا مع رغباته هو, ونتيجة لذلك ظهرت للبغزاة صورة محرفة

(1) البكري, ياسين سعد محمد (د), بنية المجتمع العراقي جدلية السلطة والتنوع, العهد الجمهوري الأول (1958- 1963م) انموذجاً, مؤسسة مصر مرتضى للكتاب العراقي, بغداد, العراق, 2011م/ 266.

(2) كان –مثلاً– للنكتة حضورها في هذا المضمار, بوصفها وسيلة من وسائل خلخلة إيمان المجتمعات بذاتها, على ما نجد ذلك في موجة النكات التي تزامنت مع الثورات وحركات التمرد ومحاولات الاغتيال التي جوبه بها النظام السابق, فبالتزامن مع ثورات الكرد ظهرت نكات وصور جديدة مؤداها أن الكرد أغبياء, ومع ثورات أهل الجنوب ظهرت صورة (الشروكية والمعدان) ومع محاولة الاغتيال التي قام بها اللواء (محمد المظلوم) برزت موضة النكات على الدليم, بل أصبحوا ينافسون الكرد بما قيل عنهم من نكات, وما جرى على هؤلاء جرى على البغزاة.

(3) التمثيل, من مفاهيم ادوارد سعيد المركزية في كتابة الاستشراق, ويعني به صناعة الشرق (= تمثيله) خطابياً, فقد استطاعت الثقافة الغربية عن طريق الاستشراق (ان تتدبر الشرق, بل حتى أن تنتجه – سياسيا واجتماعيا وعسكريا وعقائديا وعلميا وتخييليا) بما يتناسب مع رغباته, وبما يجعل ذلك منه شرقا خاضعا للغرب.

- سعيد, ادوارد, الاستشراق (المعرفة – السلطة – الانشاء) نقله إلى العربية كمال ابو ديب, ط5, مؤسسة الابحاث العربية بيروت, لبنان, 2001م/ 39.
- ولعل نقل الباحث هذا المصطلح من مجال دراسات نقد الاستعمار والكولنيالية والاستشراق إلى مجال دراسته, يجسد إيمان الباحث بأن كلا الاثنين الهيمنة الاستعمارية والهيمنة السلطوية الداخلية لهما وسائل القمع نفسها وآليات الاستحواذ على الآخر نفسها, وعندئذٍ فمن الجدير أن نقارب في مضمار أحدهما بمفاهيم وآليات الحقل الاخر.

عن حقيقتها, تجسدها وتعززها أقوال مصاغة ومحملة على ضروب من النكت والقصص الرمزية وجملة من أحكام القيمة التي لها حضور طاغٍ في أذهان من يجاورونهم, فمثلاً بعد أن كان البغزاوي ذا بأس ورزانة ودهاء وفطنة وبديهة, أصبح بفضل المخيال الفئوي أسيراً لرغبات السلطة المهيمنة, مقولباً بالصورة التي وضعتها له, فمثلاً عندما تسأل عن البزاة تأتي الإجابة على نحو هذه الأحكام القيمية:

(بيهم جلة عرفه)

(يمعود انطيهم كيف وتعاليل)

(اضحك بوجُهه يگوم ما يندل دربُه)

(بيهم خفه) (لو ابيت الله هم يگوم ينكت)

وحتى في الأحكام التي تبدو أنها تعبر عن طيبتهم, فإنك تجد شيئاً لا يختلف عما قيل عنهم مقدماً, لأننا لو أمعنا النظر في كثير منها, لتبين أن هذه الأحكام ليست بريئة من غايات الاستصغار, وذلك من قبيل:

(ناس فُطّر)

(أصحاب نيه)

(يحجي طك بطك)

(يفشكّها فشك ويخجل أكبر واحد)

فهذه الأحكام على ما فيها – في الظاهر– مما يبعث على صفاء النية, أو منها ما يدل على الفضائل, نجدها ضمناً تبعث على أنهم لم يؤتوا ما أوتي غيرهم من حنكة ورزانة وحذر وسياسة في القول والفعل وذكاء اجتماعي, ولاسيما وأن هذه الصفات إذا ما افتقر إليها الرجل في الريف كان جديراً بأن لا يكون أهلاً للمسؤولية, وجديراً بأن لا تجعله سنداً في الشدائد.

على أن إجراءات القمع والانتهاكات التي جوبه بها البغزاة, فضلاً عن الأجواء المعتمة التي فرضها الحصار الاقتصادي على العراق في التسعينيات من القرن الماضي, كان لكل ذلك اثر واضح في أن يتطابق البغزاة مع تلك الصورة المحرفة التي وضعتها السلطة لهم, وذلك على شاكلة ما وجدناها في (الحسچة) التي برزت في ظل ظروف المآسي والضنك في العيش, فقد شاع بينهم حب الميل إلى التوريات التي تنتشلهم من عتمة تلك الأجواء المعتمة, ومن ثم كانت لهذه التوريات مواقف ثأرية من السلطة الحاكمة, ولهذا ترى أن لهم مواقف ساخرة مع الرفاق[1] الحزبيين (= البعثيين) كرد فعل طبيعي تجاه ممارساتهم القمعيّة.

وإلى هنا انتهينا إلى أن البغزاوية كانت موقفاً من السلطة ومعارضتها والدخول المبطن في مواجهتها, ولكن بقي لنا أن نأتي إلى موقف آخر جسدته البغزاوية, وهو ليس بعيداً عن موقفها من السلطة, لأن كلا الموقفين

(1) ومن ذلك, أن البغزاة إذا اطلقوا لفظة (رفيقي) فإنهم يريدون أحد هذين الشيئين: إما يقصدون (الحمار) لأنه يلازم الفلاح والراعي في حلهما وترحالهما, وإما يقصدون به (العضو الذكري) !!!.

واحد, ذلك هو موقفها من الأب التسعيني (= شيوخ التسعين) بوصفهم أذناباً للسلطة آنذاك.

البغزاوي والأب التسعيني

قلنا إن محيطاً اجتماعياً تكرسه تشكيلة (الريفي العشائري العسكري), فإنه مؤهل لأن يطغى فيه حس التنافس وروح الصراع الناشئان من تضارب المصالح والأهواء الشخصية لدى طلاب الجاه والاعتبار والهيبة, وبخاصة إذا ما رفدت السلطة هذا المحيط بالوعي الفئوي والعشائري. فالناظر في تاريخ ((السلطة في العراق يجد أنه تاريخ خلق الوعي الفئوي الطائفي والقومي والعشائري على حساب الوعي بالهوية العراقية))[1]

ولهذا تجد في كل مرحلة تاريخية ظروفها التي تحفز السلطة على تشكيل ذاتها بما يتناسب مع تلك المرحلة, وقد خضع نظام البعث إلى هكذا نوع من التحفيز بفعل ما واجهه هذا النظام من خيبات تلو الأخرى, بالتزامن مع حرب الخليج الثانية وخروجه مندحراً من الكويت, مروراً بالحصار الاقتصادي الذي فرض على شعبه, وصولاً إلى سلسلة من الثورات التي جوبه بها, وأيضاً إلى سلسلة من محاولات الاغتيال التي استهدفته, الأمر الذي جعل من النظام السابق ذا حمولة انتقامية تجاه الشعب وأطيافه, ومن هنا سعى إلى تسخين درجة الاختلاف بين أطيافه, عبر جملة من الإجراءات, ولعل أهم هذه الإجراءات –فيما نحن بصدده الآن– خلخلة

---

(1)البكري, ياسين سعد محمد (د), بنية المجتمع العراقي/ 266.

نظام المراكز والأدوار الاجتماعية [1] إذ يعد ((هذا النظام من أهم عناصر البناء الاجتماعي لأي مجتمع))[2] وبذلك توافقت أهواء طلاب الجاه والاعتبار مع رغبات النظام السابق, وقد حقق صدام حسين تلك الرغبة المكبوتة لكثير من محبي الرئاسة أو طالبي الشيخة, بغض النظر عن أهليتهم لأن يتسنموا هذه المراكز, ولذا ظهر ما يعرف ب (شيوخ التسعين) وهي تسمية برزت من باب السخرية على الصنيع الذي ضرب نظام الشيخة الأصلية وحل محله[3].

وقد كان للبغزاة مواقف هزلية من هذا النظام الجديد, بحيث أصبح هجاء هذا النظام واستهدافه ثيمة بارزة في خطاب البغزاوية, وعلى هذا فما هيمن على الخطاب جدير بأن يصادر على أنه البؤرة النسقية المضمرة التي تشع منها كل جزيئات الخطاب الظاهرة, ودليلنا على هذا الزعم أن من السياقات المكملة للخطاب ما يرفد هذه الثيمة, وهي سياقات تكشف في البغزاوية انها نتاج عقدة لنا أن نسميها (عقدة الشيخ التسعيني), وحقاً فقد رفدتنا هذه السياقات بما يمكننا من قول ذلك, ففي مناسبات كثيرة –ولاسيما حين تثار مسألة الشيخة ومن هو جدير بها, أو حين يأتي الحديث عن ثلة

---

(1) المركز (status) هو الموضع الاجتماعي لفرد ما بالنسبة لغيره من أفراد المجتمع, واما الدور (role) فهو مجموعة من أنماط السلوك المتعارف عليها, والتي تصاحب المركز.

- ينظر: وصفي, عاطف (د), الأنثروبولوجيا الثقافة/ 242- 243.

(2) وصفي, عاطف (د), الأنثروبولوجيا الثقافة/ 242.

(3) الشويلي, مصطفى, العشائر من منظور اجتماعي, شيوخ التسعينيات والحواسم بين الدولة والمجتمع, مجلة الصباح الألكترونية/

www.alsabaah-iq>Articleshow . تاريخ الزيارة: 2017/3/17.

من الشيوخ, أو حين يأتي الحديث عن السلطة والقيادة والمركز- يظهر البغزاوي ردات فعل قوية تجاههم, على ما يبدو ذلك من هذه الأقوال, مثلاً,:

(الما يركب أُمه شيخ موشيخ)

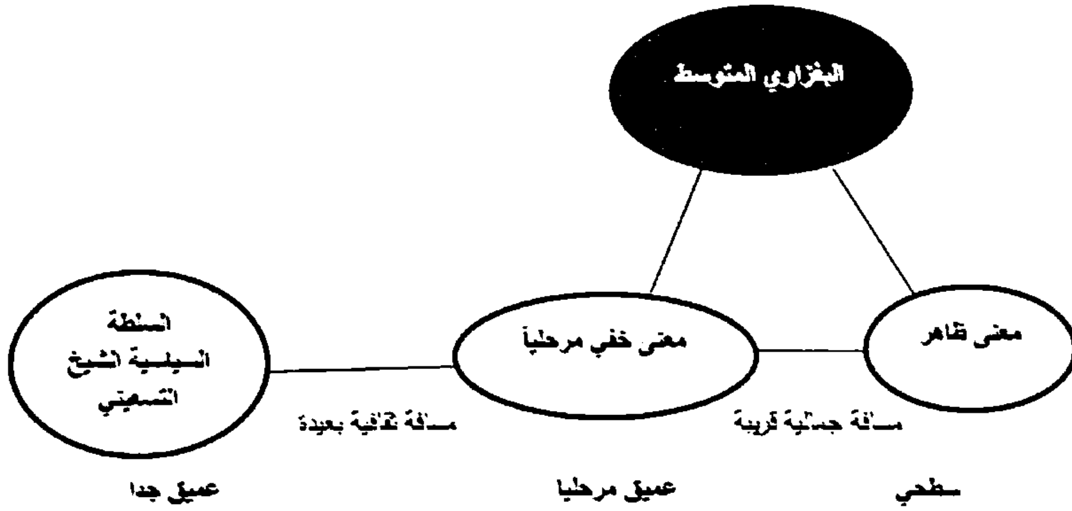
(الشيخه صارت الشليف بألف)

(كلمن سوه طاوة بيض صار شيخ)

وربما تكون ردة فعل أحدهم حين تم استفزازه في مناسبة ما, تكون أوضح تعبير عن هذه العقدة, حين قال: (اللي يبيع بروسنا شيخة نبيع عليه نعل)

ومهما يكن من أمر, فإن السياقات هذه وغيرها أيضاً تشكّل موجهاً قرائياً ومعيناً تأويلياً لاكتناه حقيقة الخطاب بكشف الغطاء عما يقبع تحت سطحه.

وبالنظر إلى كل ما تقدم بشأن البغزاوية, فإن البغزاوية منتج شعبي تم تكريسه ثقافياً كحيلة من حيل الثقافة التي تضمر مواقف الضد وتمررها عن طريق تشكيل جمالي, فالبغزاوية تورية تجسد جدلية البلاغي والنسقي بأوضح صورة, وإن كان لنا طرحها في ترسيمة, فإنها تكون على هذا النحو:



ما خرجنا به من البغزاوية محاولة, محاولة لها أن تردّ في جميعها, ولها أن تكون, في كثير منها أو في بعضٍ منها, قريبةٌ من الحقيقة, وأمّا أن نقدم هذه المحاولة على أنها تفسير نهائي, فليس ذلك من الموضوعية في شيء, على أننا نزعم أن محاولتنا هذه قراءة تمهد الطريق لقراءات أخرى.

الفصل الخامس

القسم الداخلي نصاً

الطالب الجامعي ونوستالجيا الريف

مقاربة ظاهراتية

-تمهيد.

-مقاربة ظاهراتية في متن التسمية.

-مكان الطالبات ومتن التسمية الفحولي.

-ظاهرة تقليد أصوات الحيوانات.

الفصل الخامس

القسم الداخلي نصاً/ الطالب الجامعي ونوستالجيا الريف

مقاربة ظاهراتية

-تمهيد

نجري هذه المقاربة بالاتكاء على الجهد الكشفي في ضوء رؤية ظاهراتية تسعى إلى تأكيد رؤية الذات في الدراسة الميدانية, وذلك بالسعي إلى تعقل الأشياء والأفعال التي توجد في الحياة اليومية, أي بالنظر من جانب الباحث إلى مراقبة الفاعلين الاجتماعيين بهدف تمثيل مستويات الشعور والتفاعل والإدراك والخبرة والوعي وتحليل المعاني والمفردات وأنماط المعارف المختلفة لديهم[1], ولعل تمثيل وتعقل كل ذلك يتساوق مع مفهوم المعايشة – في أدبيات النقد الظاهراتي– التي تعني نوعاً من التداخل عبر التجربة القرائية بين المؤلف والقارئ, من منطلق أن النص لا يأتي كاملاً من مؤلفه, وإنما هو مشروع دلالي وجمالي يكتمل بالقراءة النشطة التي تملأ ما في النص من فراغات[2].

وبالاتكاء على ذلك, فإن القسم الداخلي أو مكان سكن الطلبة – حسب اتساع مفهوم النص وانسحابه على المجالات غير اللغوية– إنما هو

---

(1) ينظر: عبدالرحمن, عبدالله محمد (د), دراسات في علم الاجتماع, ط1, دار المعرفة الجامعية, بيروت, لبنان, 2002م/ 66 وما بعدها.

(2) ينظر: ميجان الرويلي وزميله, دليل الناقد الأدبي/ 321.

نص اجتماعي تنسجه ثقافة ساكنيه وثقافة مؤوليه, وهو عندئذٍ نص يجسد حيوية المكان وحساسيته, إذ ليس المكان مجرد فضاء جغرافي بلا حياة, وإنما فعالية اجتماعية يقوم بها الحيز ومن يشغله, أي كلا الاثنين الحاوي والمحتوى, فهو مجال يتحرك فيه الفاعلون فيكسبونه حساسيتهم, لأنهم- أي الفاعلون- عناصر هذا النص يؤلفون بجماع تفاعلهم وعلاقاتهم معانيه الدالة فتنتج عنها رؤى وتصورات وأبعاد ثقافية غير منسجمة, لكنها تتصاع إلى الإنسجام حالما يقبل عليها الجهد التأويلي المنتج.

ونظراً لهذه الحساسية الخاصة والمضامين المستفزة اللتين يتصف بهما المكان تحول في الأدب الإبداعي((إلى كائن مؤنس له تاريخه وحضارته ومراحل تطوره, يغري ذوي الحساسية العالية منهم بالسعي إلى كتابة سيرة المكان الذي يحقق معه جدلاً خلاقاً يتمخض عن الحكاية))[1] وللسبب ذاته- أي لحدة حساسيته وما يكتنزه من مضامين ودوال وعلامات- فإن المكان يستجيب لكي يتحول إلى نص ذي أبعاد ثقافية خاضع للقراءة, مستجيب لإدراجه في عالم التأويل داخل سياق نصي, هذا على الرغم من عدم اتساق أجزائه, وعدم استوائه مع النص اللغوي.

تعني النوستالجيا (Nostatalgia) الحنين إلى الماضي، ومن يتبع المسارات الدلالية للفظة يجد أن الجذور الأولى لها يونانية, وهي مزيج نحت من (Nostos) و (Igos) أي الرجوع المقترن بالشقاء، فالطرف

---

(1) عبيد, محمد صبار (د), معجم مصطلحات السيرة, ط1, المؤسسة الحديثة للكتاب, لبنان, 2015م/ 46.

الأول فيها يدل على العودة والانكفاء, فيما يدل الطرف الثاني على الحنين الشغف والاشتياق الذي لا يحتمله المرء, بسبب العجز عن تحقيق الرغبة في الرجوع إلى المكان الأول[1].

ويبدو أن ما يحيط بطلبة الأقسام الداخلية من حنين وشوق إلى أماكن سكناهم[2] وإلى ما نشأوا عليه من ثقافة, وما يعانونه من فراغ ثقافي, كل ذلك حجم رؤيتهم للعالم واتجهت بذاكرتهم ووعيهم نحو مناطقهم القروية وشبه القروية, وأدى بهم ذلك إلى أن يعانوا اغترابا ثقافيا, على إثره اضطلع هذا الطالب, بشوق ولهفة إلى إقامة عالم على غرار عالمه الأول (= القرية) في سبيل إحداث ضروب من التوازن على حالته واستعداده, من جراء تحوله من ذلك العالم الساكن إلى العالم المتحرك المتمثل بالحياة الجامعية, ولذا عملت لديه عملية التحول هذه على أن يسترجع ماضيه, وأن يتمثل مكاناً شبيهاً بمكانه الأول على وجه الاستعادة والعوض, فكان أن انعكس ذلك على سلوكه الذي لا ينسجم مع روح المؤسسة الجامعية ومتطلباتها, فهذه السلوكيات نابية عن روح فئوية عشائرية مناطقية ملحة تثبت حضورها في عالم الجامعة, وهو حضور هستيري تقلقه طبيعة الرسوم والحدود في المؤسسة الجامعية التي تتطلع إلى أن تؤدي دورها بعيداً عن

---

(1) ينظر: إبراهيم, عبدالله (د), السرد والاعتراف والهوية, ط1, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت, لبنان. 2011م/ 11.

(2) ولا ننسى أن الظرف العصيب الذي يحيط بالكثير من الطلبة, قد كشف من معاناتهم جراء ظروف التهجير والنزوح.

الضغوط الفئوية والعشائرية التي ظلت تعمل كبقايا ورواسب[1] عهود الاقطاع والقبلية[2] التي وجدت لها متنفساً في المؤسسة الجامعية, فهي لذلك صادرة عن حنين إلى الماضي, هذا الحنين الذي هو ((المكبوت الذي يظل يعود في أشكال جديدة متكررة))[3], ولعل هذا المكبوت يحدو بالإنسان إلى أن يسلك سلوكاً غير مبالٍ بالثقافة التي تحتضنه ولاسيما عندما تكون ثقافة مؤسسية ذات قواعد وتقاليد لا تلين, وهكذا هي التقاليد الجامعية- أو يفترض أن تكون كذلك.

وعلى ذلك فإن نوستالجيا الريف التي يعانيها الطالب الجامعي تبعث على أن ثمة اصطداماً وقع حين ارتطمت ثقافة القرى وأخلاقيات العشائر بتقاليد المؤسسة الجامعية, وحصل, إثر ذلك, اغتراب ثقافي يعانيه الطالب الذي

---

(1) المراد بالبقايا – حسب ادوارد تايلر- ((أنها عمليات وعادات وافكار وما شابه لك, كانت مطبقة بحكم العادة, فاستمر استعمالها في مجتمع حديث يختلف عن ذلك الذي نشأ فيه اول مرة, وهي لذلك تبقى كدلائل وأمثلة على ظروف حضارية قديمة تطورت عنها اخرى جديد))

- مير, لوسي, مقدمة في الأنثروبولوجيا الأجتماعية/ 34.
- اما الرواسب, فهي- عند باريتو- ((ما يدل على مظاهر العواطف والاحساسات الأساسية الإنسانية التي يصدر عنها التعليلات او التبريرات التي يسوقها الإنسان لتعليل عمل ما من الاعمال أو لتبريره, لذلك ان الإنسان عندما يقدم على فعل شيء لا يتفق مع المنطق والعقل, يحاول تبريره بوسائل عقلية وغير عقلية, حتى يقنع نفسه ويقنع الاخرين بصحة ذلك الفعل)). مدكور إبراهيم, معجم العلوم الاجتماعية/ 296.

(2) ينظر: النوري, قيس (د), التنظيم الاجتماعي رؤية نظرية وسلوكية, دار الجامعية للطباعة والنشر, بغداد, 2008م/ 19.

(3) عبدالحميد, شاكر (د), الغرابة المفهوم وتجلياته في الأدب, عالم المعرفة, المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب, الكويت, 2012م/ 29.

((لا يتمكن من قطع الصلة بالمجتمع القديم الذي نشأ فيه, فيتوهم صلة مضطربة وانتماءً مهجناً))[1].

سنقف ثلاث وقفات على ظواهر اجتماعية/ ثقافية دالة في فضاء القسم الداخلي, وهي مقاربات تكون بمثابة المقاربة في ثلاث سمات أسلوبية في فضاء نص معين, وأول هذه المقاربات تكون في متن التسمية في الأقسام الداخلية الخاصة بالطلبة, والثانية تكون في متن التسمية في الأقسام الداخلية الخاصة بالطالبات, أما المقاربة الثالثة فتكون في ظاهرة تقليد أصوات الحيوانات في الأقسام الداخلية.

مقاربة ظاهراتية في متن التسمية في الأقسام الداخلية

يرى (إدوار سابير): ((أن العالم الحقيقي قائم إلى حد بعيد, وبصورة لا شعورية على العادات اللغوية لدى الجماعة))[2], فالبحث في متن التسمية في النص الاجتماعي هو البحث عن مضمونه الذي تشيده لغة الفاعلين الاجتماعيين.

ثم إن البحث في متن التسمية في المجتمع أقرب ما يكون من الجهد النقدي المنصب على (العتبات النصية)[3] في النص الإبداعي, ولاسيما

---

(1) ينظر: إبراهيم, عبدالله (د), السرد والاعتراف والهوية/ 13.

(2) سامسون, جفري, مدارس السانيات التسابق والتطور, ترجمة الدكتور محمد زياد كبة, مطابع جامعة الملك سعود, المملكة السعودية, 1414هـ - 1994م/ 80- 81.

(3) العتبات النصية, وهي النصوص الموازية التي تحف النص وتقوم- فضلاً عن الوظائف الجمالية صحيح الوظائف التفسيرية والافهامية لاستبطان محتويات النص ومضامينه.

- ينظر بشأن العتبات: تشاندلر, دانيال, اسس السيميائية/ 346.

العنوان- بأقسامه- فالحديث عن العنوان والتوقف عنده, انما هو حديث وتوقف عند النص في مضمونه, كذلك الحال عند الوقوف على متن التسمية في النص الاجتماعي, إذ ((الحديث عن الاسم هو في نهاية الأمر حديث عن المسمى))[1], وعندئذٍ, فإن التسمية ((بحث في المعنى, وقراءة في الدلالة, أي أنها منهج في الفهم بما يحمل من إحالات تتطلب ممارسة ثقافية اجتماعية وتجربة اجتماعية))[2], ومثلما تلعب العتبات النصية دور نصوص موازية وموجهات قرائية تقدم الوظيفة الإفهامية لاستبطان محتويات النص ومضامينه, فإن التسمية كذلك هي نصوص موازية تلعب الدور نفسه في النصوص الاجتماعية.

وعلى ما هو ثابت في الوعي المؤسسي أن بنايات الأقسام الداخلية, سواء كانت موزعة بشكل عمودي أم بشكل افقي, تعرف بالأرقام, أو تعرف بأسماء الكليات والأقسام العلمية بما لا يختلف عن نظام الترقيم, وفي كلتا الحالتين يتناسب نظام التسمية مع النظام الجامعي الذي يجهد إلى تغليب الطابع البيروقراطي والأكاديمي بهدف تدشين معايير حدية تترفع عن الفئوية والانتماء, وإن شاء أن يجانب هذا الصنيع, فإنه يسمي جناحاً معيناً من إحدى الأبنية أو قاعة من القاعات أو شيء من هذا القبيل باسم رمز من الرموز الوطنية أو الجامعية.

---

(1) بوعزيزي, محسن (د), السيميولوجيا الاجتماعية/ 169.

(2) الخضراوي, محمد أحمد, سيميائية التسمية قراءة في الأبعاد الاجتماعية والرمزية للاسماء والأشياء, مجلة الفكر العربي المعاصر, مركز الانماء القومي, دمشق, العددان (4-1) و (5-1), 1998م/ 77.

أما نظام التسمية في الأقسام الداخلية عندنا, فإنه أخذ يستند إلى هاجس الانتماء والفئوية والمناطقية في مواجهة التصنيف المؤسسي, بحيث استدعى الحنين الضاغط للماضي إلى أن يعيد الطلبة ترتيب عالمهم في ضوء هذا الاستدعاء, وعلى ما يألفونه من حياة, وهي حياة البساطة والشفافية بين أهليهم وذويهم.

وهذا نابع عن أنهم تواقون إلى النمطية والتكرار والمكابرة على أن يبقوا على ما انبنوا عليه, وهو بناء قائم على الائتلاف والوحدة, وليست لديهم أية نية للاختلاف أو أن يتأقلموا على ما تتطلبه حياة الجامعة, ولذا نرى نظام التسمية في الأقسام الداخلية يتمحور حول هاجس أساس ألا وهو إعادة تصنيف العالم حسب قناعتهم بالتكرار, كاستجابة إلى الصوت النسقي الذي يضمرونه والمتمثل بقيم الارتباط بالأرض, ذلك الصوت المترفع المتعالي عن إنتاج قناعات بديلة عن قناعات الركود والغلبة والانتماء التي تجعلهم منسجمين مع العالم, وإلا فإن الإنسان ((الذي يعيش في مجتمع متحرك لا يستطيع أن يحصل على الطمأنينة وراحة البال التي يحصل عليها الإنسان في المجتمع الراكد))[1] ولذا تجده يذهب إلى ملء هذا الفراغ الثقافي بإعادة صياغة محيطة قدر استطاعته, أضعف الإيمان يقوم بذلك عن طريق التسمية, وهنا تستدعي- في شأن التسمية- قول شتراوس في (الفكر البري) فلعل ذلك يوجه القراءة وجهة صحيحة, يقول: نحن أمام نوعين حديين ((من أسماء الاعلام تقع بينهما أنواع عديدة وسيطة, ويشير

(1) الوردي, علي (د), مهزلة العقل البشري, دار ومكتبة دجلة والفرات, بيروت, د- ت/ 27.

الاسم في الحالة الأولى إلى هوية المسمى, من حيث هو انطباق لقاعدة معينة, أي يؤكد انتماء الفرد الذي يحمل الاسم إلى مرتبة محددة سلفاً في سلم المراتب جماعة في نظام من الجماعات أو وضعية المولود في نظام الوضعيات الاجتماعية المختلفة, اما في الحالة الثانية, فالاسم ثمرة ابداع الفرد الذي يعبر بواسطة من يسمي عن حالة ذاتية عارضة... فالخيار يدور كما يبدو بين تعيين هوية الآخر بحمل صنف عليه أو تعيين الهوية الذاتية من خلال الاخر وبحجة تسميته, إذاً, نحن لا نسمي أبداً, إننا نصنف الآخر عندما يعبر الاسم عن مواصفاته ويتحدد بها, أو إننا نصنف أنفسنا عندما نفترض أننا دون قيود أو خارج أية قاعدة, فنسمي الآخر بفعل حر, أي وفقاً لمواصفاتنا الذاتية, وغالباً ما نقوم بالأمرين معاً))[1].

المتحصّل من هذا القول أمور فالاسم إما تعبير عن هوية المسمى, أو تعبير عن هوية من يسمي, وفي الكثير الغالب تعبير عن الاثنين معاً, ومن ثم فإننا لا نسمي الآخر – إذ نسميه– بل الأحرى أننا نصنفه.

ونحاول تحريك هذه المقاربة في ضوء قول شتراوس, لكون هذا القول ذا قدرة كبيرة على أن يستوعب أنظمة التسمية بصورة عامة وعلى نحو شمولي, سواء في المجتمعات التي يكون فيها نمط الحياة بسيطاً, أو على مستوى المجتمعات التي يكون فيها نمط الحياة معقداً.

(1) شتراوس, كلود ليفي, الفكر البري, ترجمة وتعليق نظير جاهل, ط3, مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع, بيروت, لبنان, 2007م/ 218.

على أن النص الاجتماعي الذي نحن في صدد الحديث عنه يحركه نمط حياة البساطة والائتلاف, فعن النوع الأول الذي يشير اليه شتراوس تجد الطالب الجامعي عند دخوله إلى الجامعة حاملاً (اسماً/ لقباً/ كنية)[1] قد حدد له سلفاً, وهو في الغالب ذو دلالة تعينية على الذات أو القبيلة أو العشيرة أو الأهل أو المنطقة التي تحتضنه, وهو إذاك غير مسؤول عما حدد لتعريفه, لولا أنه في الغالب ينتقل بالاسم من دلالته التعيينية إلى دلالة إشارية رمزية مؤداها التفخيم والمبالغة في شخصنه الذات, وذلك كأن يلحق بالاسم كنية أو لقباً يحيل على تضخيم الأنا, وعندئذٍ تسمع (فلان الشيخ, فلان السادة, فلان ابن المشايخ...), وبهذا يجسد متن الأسماء ذاك الارتباط الحميم بالثقافة الأم.

أما النوع الثاني مما أشار إليه شتراوس, فإنه يتعين حين تتفتح ملكة الطالب الجامعي إلى أن يبدع في إلحاق الأسماء والكنى والألقاب بالأشياء والآخرين وفقاً لمواصفاته هو, وهنا تلعب ظلال الذاكرة فعلتها في متن الأسماء ويكون انعكاساً لثقافته, فمثلاً حين تسمى الغرفة (مضيفاً) أو (ربعة) أو (ديواناً) لا يعني ذلك سوى ما ذهب إليه شتراوس عند حديثة عن هذا النوع, إذ يحمل الاسم في طياته هوية من يسمي وثقافته التي عبر

---

(1) هذه هي اقسام العلم, فالمراد بالاسم ما ليس بكنية ولا لقب, كزيد وعمرو, اما الكنية فما كان في أوله اب أو أم أو نحو ذلك, كأبي عبدالله, واما اللقب, فهو كل ما أشعر بمدح اونم مثل زين العابدين أو أنف الناقة.

- ابن عقيل, بهاء الدين عبدالله, شرح ابن عقيل على الفية ابن مالك, ومعه كتاب منحة الجليل بتحقيق شرح ابن عقيل, لمحمد محي الدين عبدالحميد, دار الطلائع- مصر, 2004م, 110/1.

عنها من خلال الشيء المسمى, وكذلك الحال في سياقات المدح والثناء مثلاً عندما يمتدح الطالب الذكي ب (العارفة) أو (المهيري)[1] ففي هذا إشارة إلى هوية المادح أكثر مما هي إشارة إلى الممدوح.

إن المساعي الهشة, في تطبيق تعليمات وزارة التعليم العالي والبحث العلمي حول آلية إسكان الطلبة, تقف سبباً جوهرياً في استشراء التوزيع الفئوي والعشائري والمناطقي على بنايات الأقسام الداخلية, وإلا فإن تعليمات الوزارة تنص على أن ((يكون سكن طلبة كل كلية في القسم المخصص للكلية, ولا يجوز النقل بين قسم أو آخر, ويعتبر ذلك مخالفة لتعليمات الوزارة الخاصة بالسكن, ونعتذر عن استقبال أي واسطة فيما يخص السكن))[2] بيد أن الضغوط العشائرية والقرابية والصداقة تحول دون تطبيق ذلك, وربما تمرر الاستجابة لهذه الضغوط تحت غطاء الظرف الأمني الذي لا يساعد على سكن الطلبة بعيداً عن أقاربهم ومعارفهم, وهذه في الحقيقة دعوى هشة لا تستند إلى الواقع.

(1) في أحدى جلسات السمر مع أحد زملاء الدراسة, دار الحديث بيننا حول المستوى الدراسي وعن سبب تدني مستواه الدراسي في الشهرين الأخيرين, استرسل زميلنا في سرد الأسباب, إلا أنه قال أخيراً: (والله لو أقرا باليوم ساعة وحدة جان هسه آني المهيري) فقلت: كنت أنتظر منك ان تقول: دور كايم أو علي الوردي.

(2) هذا التنويه معلق على أكثر من زاوية أو جدار في القسم الداخلي وبصيغ مختلفة, وهو مدعاة إلى استهجان أغلب الطلبة الذين يقبلون على أن ينقشوا عليها عبارات ساخرة, من قبيل (خوش عليكم) و (يستثنى من ذلك عشيرة كذا) و (بس العرف) وإلى غير ذلك.

وهكذا تأتي أسماء البنايات- لو استثنينا العمارة بكاملها[1]- حسب التصنيف القبلي والمناطقي والفئوي, ولذا تسمع عن (غرفة يثرب) و(جماعة الاسحاقي) و(ولد البو جيلي), و(مضيف البو حشمة)... وغير ذلك مما يرمز إلى البعد المناطقي والفئوي بشكل تعييني واضح, وهو رمز يبعث على شيء من الغلبة والتفاخر بالكثرة, اللتين قد يأتي التعبير عنهما في سياقات كثيرة, وبخاصة عند اصطدام غرفتين فيما بينهم, سواء على سبيل الحقيقة أم حين يحصل الاصطدام مزاحاً, مع ملاحظة أن الاصطدام مزحاً لا يختلف في التأثير وانجاز فرض القوة على الآخر من الاصطدام الحقيقي[2].

وعلى خطى تسمية البنايات يأتي متن ألقاب الطلبة وكناياتهم, وهو في الغالب الأعم متن فحولي رصين يبعث- أيضاً- على الغلبة والقدرة وفرض الذات على الآخر, وعندئذٍ تسمع ألقاباً وكنايات من قبيل (الشيخ- الريس- العكيد- مسؤول الغرفة- مسؤول الشقة, ممثل الطلبة, الذيب- النشمي- القائد- أبو الليل- فلان الأول وفلان الثاني (هذا إذا وجد في المكان الواحد أسماً واحداً لمسميين)- أبو الغيرة), فهذه الألقاب والكنى تحركها هواجس شخصنه الذات وفرض الرغبات, ومحاولة السيطرة, فمثلاً

---

(1) هناك رغبة ملحة لدى فئة عريضة من الطلبة في أن يستولوا على عمارة ما بكاملها- وبخاصة في مستهل السنة الدراسية اثناء تسجيل اسمائهم بطرق ملتوية واتفاق مسبق فيما بينهم وربما تحت ذريعة انهم طلبة في كلية واحدة او قسم علمي واحد, إلا أن هذه الرغبة تنتهي بالخيبة.

(2) إن غالب ما يحدث من مزاح بين الطلبة بحجة المحبة حسب عبارة (من حبك لاشاك) او بالاتكاء على الميانة- انما هو ضرب من لي الذراع ورغبة ملحة في فرض أحدهم رغبته على الاخر, سواء كان ذلك باللسان أم بالسنان.

حين يتلقب الطالب أو يكنى بأحد هذه الألقاب عند دخوله إلى الجامعة, سيضطره ذلك إلى حمل عبء ثقيل على كاهله, إذ يضطره ذلك إلى أن يدافع عن هذا اللقب أو هذه الكنية مدة بقائه في الجامعة- وربما بعد ذلك أيضاً- حتى لو اضطره ذلك إلى أساليب وسلوكيات غير لائقة, كالنفاق والإرتكاب على الآخرين وتشويههم, وهذا ما يحصل حين يتصادف في العمارة الواحدة أو الغرفة الواحدة طالبان فيهما هوس الزعامة, على غرار ما يحدث ذلك في الأرياف.

هذا ويتجه متن التسمية الفحولي إلى أبعد من ذلك, عندما يجنح الفحولي إلى الصاق الأسماء والكنى والألقاب على الآخرين بهدف تقزيمهم, ولذا يلعب النبز دوراً كبيراً في تحقيق هذه الرغبة, فبالاستناد إلى قاعدة التضاد, وكون الشيء يستدعي ضده, نجد أن الرغبة الهستيرية التي تحرك الفحل (= طالب الجاه والسلطة) في أن يفرض فحولته, نجد أنها تحركه أيضاً إلى أن يرى غيره بمثابة الخصيان[1] أو بمثابة النساء, وعلى هذا يلقب الطالب الهادئ الذي وقع تحت سيطرة الآخرين ب (الچنة) اي الكنة. وكذا تساق أحياناً عبارات- على سبيل المزاح- من قبيل (كومن چناين) و (حبايب حضرتن العشا) و (ياولي چنة) أو حين يلجئون إلى عادة تصغير

---

(1) هذه الرغبة المضمرة لدى ذوي الثقافة الفحولية تطفو إلى السطح في مناسبات كثيرة, ولاسيما حين يوضعون على المحك في جلسات السمر أو عند المزاح باللسان أو عند التشاجر, فعند هذه الحالات تتحد المضمرات مع الظاهرات فتضيق المسافة الفاصلة بين البنية الثقافية العمية والبنية الثقافية السطحية, فتأتي, عند ذاك, الفاظ الشتائم او المزاح على قبيل (ياول شكره, التي تعني في الدارجة العشائرية في صلاح الدين الخصي أو العاجز جنسياً) او من قبيل (امشي لك خصي) او (الخلب) او (مايجدح) او (ما بيك حار بارد)... الخ.

الأعلام[1] التي يستشف منها في الظاهر معنى القرب أو التحبب إلا أنها في الواقع تحجب معاني التصغير والتحقير والتقليل حقيقةً, ومن هنا تجد من ينادون بصيغ التصغير على طريقة العامية العراقية, فتسمع عن (عبيس تصغيراً لعباس, وحميّد تصغيراً لحميد...).

وينسحب الولع بالتصغير لدى طلبة الأقسام, على غرار سكن القرى والبوادي, على الأشياء عامة, لذا كثرت صيغ التصغير على الأشياء, من قبيل (غريفة تصغيراً للغرفة) و (جديرية تصغيراً للجدرية أي القدر) ويدخل في التصغير أيضاً- في الدارجة غير الحضرية- كل ما جمع من أسماء الجنس الأفرادي, مثل (تمنات على سبيل تصغير او تقليل كمية التمن اي الرز) أو (شكرات- وملحات تصغيراً أو تقليلاً للسكر و الملح) ونرى أن هذا الصنيع في اللغة يعود إلى عهود اقتصاد الكفاف[2] الذي ظلت آثاره مستمرة, وبخاصة لدى كبار السن, فوجدت لها سبيلاً إلى ألسنة طلبة الأقسام الذين يشكل كبار السن أحد أهم المرجعيات الثقافية التي يستندون إليها, وبخاصة في زمن النزوح الموجع بفعل الحنين والاستدعاء لسد الفراغ الثقافي.

---

(1) ينظر بشأن التصغير ومعاينة وطرقه في اللهجة العراقية:

- السامرائي, إبراهيم (د), فقه اللغة المقارن, ط4, دار العلم للملايين- بيروت, 1987م/ 278 وما بعدها.

(2) يقول الدكتور إبراهيم السامرائي: ((والفائدة من التصغير معرفة, فقد يفيد التحبب وقد يفيد التحقير والتقليل, ولعل هذا المعنى الأخير هو الذي جعل غير الحضريين من سكان القرى والبوادي يميلون إلى التصغير في أعلامهم وفي الألفاظ الأخرى, ذلك أن حياتهم قاسية وبيئتهم فقيرة مجدبة فهم في فاقة-عوز وحاجة أبداً, وليس لديهم إلا التافه الحقير مما يأكلون ومما يستعملون, ومن أجل ذلك يلصقون بهذا التافه ألفاظاً مصغرة...))

- م-ن/ 278.

تشكل أداة التعريف (ال) الداخلة على اسم الأب كثرة وعلى اسم الأم قليلاً, مهيمنة[1] تطغى على متن التسمية في الثقافة العراقية, ولاسيما القروية, وهذه الأداة, ليست (للمح الصفة) كما في أسماء الصحابة والأولياء والصالحين, مثل الحسن والحسين والقعقاع والجنيد... الخ[2] وإنما هي- حسب رأينا- للتعريف على الرغم من أنها تحلّي الأعلام, والعلة في ذلك هو التشابه[3] الفضيع في الأسماء, إلى الحد الذي ينزل اسم العلم منزلة النكرة في هذه الثقافة, نظراً لكثرة أمثاله وتكراره جيلاً بعد جيل وكذا في الجيل الواحد, يقول الدكتور الغذامي: ((وإنك لتجد الديدن الاجتماعي في نظام التسمية, حيث تجري تسمية الحفيد باسم جده وتسمية الحفيدة باسم جدتها, والمعنى المأمول هنا هو أن يكون الأحفاد على غرار أجدادهم, وإن لم يبلغوا شأن الأجداد, كما يعلن الآباء عادة, ولكنهم فحسب يأملون أن يستفيد الخلف ولو بعض مزايا السلف))[4], ولئن كانت هذه الأداة (ال) مهيمنة على متن التسمية في الثقافة العراقية غير الحضرية, فإنها لا محالة

---

(1) المهيمنة أو العنصر الغالب في النص- عند جاكبسون- المكون الذي يطغى حضوره دون غيره من مكونات النص, بوصفه عنصراً بؤرياً (focal) للأثر الأدبي, انها تحكم وتحدد وتغير العناصر الأخرى كما انها تضمن تلاحم البنية

- ينظر: جاكبسون, رومان, قضايا الشعرية, ترجمة محمد الولي, ومبارك حنون, دار توبقال, الدار البيضاء, المغرب, 1988م/ 81.

(2) ينظر: ابن عقيل, بهاء الدين, شرح ابن عقيل: 168/1.

(3) ربما تكون مشكلة تشابه الأسماء من بين أكثر المشكلات الأمنية أثراً وحضوراً, وذلك حين تتشابه أسماء الأفراد مع أسماء المتهمين والمطلوبين لقضايا أرهابية, فقد كشفت هذه المشكلة عن فضاعة التشابه في أسماء المواطنين, بحيث قد يبلغ التشابه حد الجد الخامس, فيلجأون عندئذٍ إلى اسم الأم لإثبات براءة من تشابه اسمه مع اسم أحد المطلوبين, وهذا يجسد لنا مدى فعالية روح الائتلاف والتشابه في هذه الثقافة.

(4) الغذامي, عبدالله (د), النقد الثقافي/ 134.

تؤلف مهيمنة على نظام التسمية في الجامعة, ومن تتحلى أسماء آبائهم بها يلحون على إثباتها, على ما يتضح ذلك في (ورقة الحضور) في قاعات التدريس حين تمرر على الطلبة لتسجيل أسمائهم, فنجد في مناسبات عديدة يؤكد الأستاذ على عدم إثبات هذه الأداة على أسم الأب, ولحدة هذا الحاح سمعت أحد الطلبة يقول: (أحس انشال من وزني عشرين كيلو) تعبيراً عن اختلاف توازنه النفسي عند حذف هذه الأداة الثقافية.

هذا, وفي القليل من متن التسمية تجد من الطلبة من يسمى باسم أمه على ما هو شائع به في مكان سكناه, وهذا الصنيع في التسمية قد يرمز إلى شرف المسمى وطهارة ثوبه بالنسبة إلى أمه ذات هاتين الفضيلتين, وهذا أحد أوجه التسمية باسم الأم في المجتمعات غير الحضرية[1] فاخترق فضاء النص الاجتماعي (= القسم الداخلي), أو قد يكون ساكناً في عمارة أو غرفة يسكنها أبناء عشيرة أمه, وربما أخواله الحقيقيون, وهذا مدعاة إلى أن يكون الضرب على وتر الخولة بدل العمومة, أو قد يكون المسمى غير راغب في أن ينادى باسم أمه, لولا أن حشداً من طلبة الأقسام الداخلية تربطهم به علاقة الجوار أو علاقة زمالة أو تلازم من أيام المدرسة, فينادونه على ما كانوا ينادونه عند الصغر, هذا الضرب من الزمالة ذو حضور كثيف بين طلبة الجامعة, حين تجد مجموعة من الأصدقاء

(1) لسنا مع ما يشاع, أحياناً, من أن تسمية الأشخاص بأسماء أمهاتهم هي من بقايا عهود غابرة حين كان النسب يسير في الخط الامومي الذي ضعف سلطانه على مر الزمن وحل محله النسب حسب الخط الأبوي, فبقي من ذلك الخط الامومي مجرد نسبة الابن إلى أمه, من دون أن يندرج تحت ذلك من التزامات وحقوق وواجبات

متلازمين منذ أيام الروضة, مروراً بمرحلة الابتدائية والثانوية وصولاً إلى راهنهم, إذ تجمعهم قاعة دراسية واحدة وغرفة سكن واحدة, بما يجسد حقاً ضيق الأفق والخضوع إلى كل ما هو نمطي ومكرر, كطريقة حياة لا تتقبل أي بديل.

بقي القول إن قوة الحضور الفئوي والمناطقي والعشائري قد أصبحت تلح- وقد فعلت- على تطبيع من هم ليسوا كذلك, وهكذا تجد الطالب المدني يلوح وكأنه أعزل بين من يتجيشون بسلاح المناطقية والعشائرية , فهو عند حداثة دخوله إلى الجامعة تدهشه طبيعة هذه الأسماء والألقاب والكنى, إلا أنه شيئاً فشيئاً يحذو حذوهم فينطبع بطباعهم ويسلك مسالكهم.

وبجانب ذلك تدخل في متن التسمية- أيضاً- ظاهرة الكتابة على الجدران, إذ عملت الروح الفئوية والأفق الضيق لدى طالبنا إلى تسخير الجدران والأبواب والأثاث في التعبير عما يعتمل في نفسه من انفعالات وهواجس الاستعلاء والأنفة لصالح الفئة والعشيرة بكونهما الـ(أنا) الكبرى التي لا يطال هذا الطالب بنظره ما يتجاوزها, فهذه الظاهرة تقف مسؤولة على تشويه ((الكثير من المرافق العامة على الرغم من أن هناك العديد من العبارات والأبيات الشعرية الجميلة والمفيدة التي يتهافت الطلبة لكتابتها))(1) وهي أيضاً مسؤولة إلى حد ما على تشويه اللحمة الوطنية وزعزعة روح الاعتدال بين أبناء الشعب الواحد, وإلا ما المرجو من طالب جامعي يقبل

---

(1) حول الكتابة على الجدران اسبابها وعلاجها, شبكة الألوكة الاجتماعية www.alukah.net . تاريخ الزيارة: 2017/3/23.

على كتابة هذه العبارات أو نحوها: (الله فوك العشيرة الفلانية جوه) أو (دولة كذا باقية) او (على طاري الهيبة والفخر ترى اني كذا) (أنا فلان الفلاني والهيبة تسطر) (فلان دولة وعلم) (المنطقة الفلانية أصل المراجل) (الفلانيون خير من مشت بهم الأقدام) (نحن الكرم وفينا المراجل), وتتصاعد حدة هذه النبرة المنكمشة على الأنا الكبرى إلى أن يحدو ببعضهم إلى الهجوم السافر على الآخر بالتزامن مع إعلاء شأن (الأنا), فالمسألة, إذاً, مسألة ثأر ومغالبة ولي ذراع, وإن ظهرت في سياق المزاح واللعب, بحيث ((تأتي صورة (الأصل) وأبناء الأصول على شكل بسيط وواضح كأن يكون هؤلاء موصوفين بالكرم والشجاعة والتواضع في مقابل من لا أصول لهم الذين سيوصفون في هذه الحالة بأنهم بخلاء وجبناء وغير متواضعين))[1] وهذا صادر عن وجود ((أصل ذهني يعمل كنموذج يقاس عليه, ويجري الالتزام بهذا الأصل والاحتكام إليه كدليل وموجه اجتماعي وسلوكي))[2].

فهذا الأصل الذهني ليس إلا النسق الثقافي المضمر, أي حشد من التصورات المضمرة عن مجموع الصفات التي تتوخى (الأنا) امتلاكها والتوسم بها, ومن ثم إلقاء ما تتضاد معها من الصفات على (الآخر) بهدف تقزيمه وإيقاعه في الظل, وعندئذٍ تأتي على الجدران عبارات:

---

(1) الغذامي, عبدالله (د), النقد الثقافي/ 85.

(2) م- ن/ 86.

(الفلانيون أحفاد كذا) أو (البوفلان بس هوسه) أو (كذا وكذا من فلان أو الفلانيين).

بقي من هذا المتن حزمة الأسماء والألقاب والكنى العسكرية الصادرة عن الهوس الهستيري لدى أغلبية الطلاب بالعسكرية وهم لذلك شديدو الحماس للالتحاق في صفوف قوات الأمن من الشرطة والجـيش[1], هذا الهوس العسكري[2] تفرضه طبيعة البيئة العسكرية التي ينتمون اليها, ففي محافظتي صلاح الدين وكركوك وبخاصة من هذه الثانية الأقضية والنواحي التي تحاذي الأولى, قلما تجد بيتاً ليس فيه ضابط في سلك الشرطة أو الجيش, أو من الإيمان أضعفه, لا تجد فيه منتسباً إلى إحدى تشكيلات قوات الأمن ودوائرها, والكامن وراء ذلك أحد هذه الأمور كأن يكون ذلك تماشياً مع روح التنافس والصراع والمجاراة بين العشائر المتجاورة على شاكلة تنافسهم وتحاسدهم على الأملاك, أو نظراً لانعدام الثقة فيما بينهم,

---

(1) أصبح شائعاً ومستشرياً جداً التحاق طلبة الجامعة بالكلية العسكرية او كلية الشرطة او الانخراط في صفوف قوات الأمن بكل تشكيلاتها, سواء قبل ان يتخرجوا في الجامعة, ليكملوا دراستهم بعد تخرجهم في الكلية العسكرية, أم بعد تخرجهم, إذ يعد هذا لدى السواد منهم أمنية سامية, وقد حصل, مرة , أن زارنا أحد طلبة كلية الطب بعد تخرجه بعامين وبعد أن صار طبيباً, ففي أثناء تجاذبنا أطراف الحديث معه سأل عن أحد زملائنا فأجيب: بأنه التحق بكلية الشرطة, فأبدى صاحبنا الطبيب– على ما ظهر من كلامه– حماساً شديداً لصنيع زميلنا العسكري, وحين جادلته أخذ يقول: (... لومو أصير طبيب لو أصير وزير صحة تظل عيني عالرتبة). لنر معاً مدى جسامة هذا الهوس العسكري في النفوس.

(2) كان لهذا أن يظهر أكثر وضوحاً لو اتسعت دائرة بحثنا إلى أن يأتي على دراسة سلوكيات أخرى لدى الطلبة, إذ لا ينحصر دور هذا الهوس على نطاق ضيق وإنما يتسع لأن يشمل مجالات عريضة في حياتهم, وهكذا لو جئنا إلى طريقتهم في الكلام والنبرة الصوتية وطريقتهم في اختيار اللباس وارتدائها, وإلى طريقتهم في تناول الطعام, وإلى ولعهم الشديد بالأسلحة, بحيث تظهر لهم خبرة واسعة بها حين يغوصون في الحديث عنها.

وهذا يتسق مع الظرف الراهن, فبانتماء أحد أفراد العائلة إلى السلك العسكري تضمن سلامة العائلة ممن يجاورونهم, ومهما يكن من شيء, فمن الآباء تسرب الهوس العسكري إلى نفوس الأبناء, وعندئذٍ وقع هذا الهوس في دائرة ما تستدعيه النوستالجيا الريفية وتستحضره في نفس طالبنا, فأخذ يعبر عنه بألقاب وكنايات جدّاً كان ذلك أم هزلاً, نحو: (ملازم فلان) أو عند الاستجابة لأحدهم وتلبية طلبه يقول له: (سيدي) (انت مدير) أو (انت آمر) وخاصة في السياقات التي تتساوق مع السياقات العسكرية, كالمشاحنات ولحظات الشجار مزحاً, وكذا تسمية بعضهم البعض الآخر بأسماء قادة عسكرين, أو تسمية مديرية الأقسام الداخلية بالقيادة أو تسمية مرافق أخرى بأسماء مؤسسات عسكرية.

الأقسام الداخلية الخاصة بالطالبات ومتن التسمية الفحولي[1]

نقوم – عن طريق التحليل الفينومينولوجي– استكناه مضامين المتن الأنثوي للتسمية, بأن نعمد إلى تحليل الخبرة الحية في الواقع, على ما تظهر لنا من هذا المتن الذي يعكس الخبرة العينية للطالبة, أي تلك الخبرة

---

(1) الفحولي أو الأبوي او الذكوري (patriarchy) هو نظام اجتماعي للعلاقات بين الجنسين (الرجال والنساء) حيث لا مساواة بينهما, وهي علاقات مضمرة في نطاق من المؤسسات الاجتماعية والبنى الاجتماعية, يحاول هذا النظام دمج العلاقات بين الجنسين بما يفضي ذلك إلى عدم المساواة بينهما, حيث للمرأة حقوق أقل من الرجل, وأيضاً يفضي ذلك إلى الترابط بين السمات المختلفة بينهما.

- ينظر: الرويلي, ميجان (د), دليل الناقد الأدبي/ 62 وما بعدها, كذلك: سكوت, جون, علم الاجتماع المفاهيم الأساسية/ 73.

التي تميزها وتشخص وعيها بجنسها[1] وخصائصها التي تفرزها عن خصائص الذكر.

ونريد, قياساً على الأدب الإبداعي النسوي[2] الذي يجهد إلى ابراز خصائص لغة الانثى ومعالمها أو الأسلوب الأنثوي المختلف عما هو ذكوري, قياساً على ذلك نريد من خلال متن التسمية أن نبين هل ثمة لغة او أسلوب أنثوي يعكسان خصائص النوع, أم أن هذا المتن متن متلبس بالمتن الذكوري؟

قبل الإجابة عن هذا نستعين, بدءاً, بمفهوم الأنيما- كما ظهر عند علماء النفس التحليليين[3] وهو مفهوم يعيننا على توضيح مدى التماهي

---

(1) عن الجنس (sex) والنوع (gender) أصبح الجدال مألوفاً حول الفرق بينهما منذ أن بادر الاتجاه الانكلوسكسوني على اعتبار أن الأول منهما مسألة بيولوجية أما الثاني منهما فمفهوم اجتماعي, على حين بادر باحثون آخرون إلى أنه نفسي وثقافي, وبالتالي فإن ربط الاضطهاد بالخصائص البيولوجية ينطوي على تضليل, ومن هنا بادرت إلى تحديد هوية الجندر من منطلقات سايكومعرفية أو سايكوتحليلية أو سسيواقتصادية.

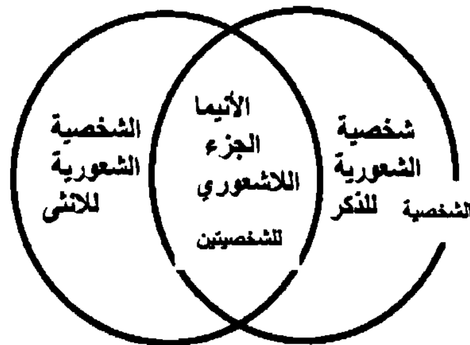
- ينظر: الظاهر, رضا, أمير آخر مطرود, شخصية المرأة في روايات بريطانية, دار المدى , سورية- دمشق, 2010م/ 12 وما بعدها. كذلك: بعلي, حفناوي (1- د) مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن.../ 119 وما بعدها.

(2) يراهن الأدب النسوي على تأكيد وجود إبداع نسائي وآخر ذكوري, لكل منهما هويته وملامحه الخاصة وعلاقته بجذور ثقافة المبدع وموروثه الاجتماعي والثقافي وتجاربه الخاصة من نفسية وفكرية تؤثر في فهمه للعالم من حوله والمرحلة التاريخية التي يعشها.

- ينظر: بشبندر, ديفيد, نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر, ترجمة عبد المقصود عبدالكريم, الهيئة المصرية العامة للكتاب, 1996م/ 145 وما بعدها, كذلك: خليل, إبراهيم محمود (د), النقد الأدبي من المحاكاة إلى التفكيك, ط4, دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة, الأردن, 2011م/134.

(3) استعمله كل من سيجمويندفرويد, وويلهلم فليس, لكن كارل غوستاف يونغ توسع في استعمالها وألح عليها كثيراً.

الحاصل بين متني التسمية الذكوري والأنثوي في النص الاجتماعي المتمثل بالقسم الداخلي, فالمقصود بالأنيما ذلك الجزء اللاشعوري من شخصية الذكر المتكون من صفات أنثوية, أو شخصية الأنثى المتكونة من صفات ذكورية, وهو مفهوم يحيل على انعكاس الجنسية الثنائية لدى الموجودات البشرية, فالمرء لا يولد رجلاً أو امرأة, بل يصبح كذلك تبعاً للتوحدات التي أقامها وللوسط الذي يعيش فيه, فالأنيما مرجع يولد عواطف تلقائياً, وهذه العواطف تمارس تأثيراً على الفهم[1]. وحسب هذا الشكل:



- ينظر: سيلامي, نوربير, واخرون, المعجم الموسوعي في علم النفس, ترجمة وجيه اسعد, منشورات وزارة الثقافة, سورية, 2000م/ 377/1.

(1) سيلامي, نوربير, واخرون, المعجم الموسوعي في علم النفس, ترجمة وجيه اسعد, منشورات وزارة الثقافة, سورية, 2000م/ 377/1. وما بعدها.

ولو جئنا إلى متن التسمية في الأقسام الداخلية الخاصة بالطالبات نجده في أكثره متطابقاً مع متن التسمية كما أوضحناه لدى الطلاب, فما قيل عن ذلك المتن يقال أيضاً على هذا المتن في أغلبه, إذ من خلال الجهد الاستكشافي المتمثل بمقابلة الطالبات[1] ظهر نظام التسمية السائد لديهن لا يختلف كثيراً عنه لدى الطلاب, وبخاصة عند من تفرض السيطرة منهن على الآخر, فالهوس بشخصنة الذات وتفخيم الأنا هو نفسه ذلك الموجود في أقسام الطلاب, سوى أنك تجد أنهن يلحقن لاحقة التأنيث بالاسم أو اللقب, أو أن يبقى مقام الذكورة المتمثلة بالأب أو العشيرة أو البيت محفوظاً حين يضفن الاسم أو اللقب أو الكنية (= بنت- ابنة) إلى الأب الأعلى أو الأب الحقيقي أو المنطقة أو الطائفة[2] على مثال: (الشيخة, الأميرة- المسؤولة, أبنة الكذا- بنت فلان...) ولنضع في الحسبان ما تفرزه هذه الألقاب ومثيلاتها من ردات فعل وسلوكيات غير محمودة البتة.

---

(1) هذا نظرا لصعوبة تسخير طرائق جمع البيانات الأخرى, ولذا اجريت المزيد من المقابلات التي خرجت منها بالقليل من المعلومات, فمنهن من أبت عن أن تجيب عن هذه الأسئلة, على أن منهن من استجابت بشرط الحفاظ على الخصوصية كأن يلجأ الباحث إلى عدم التصريح بالأسماء والألقاب والكنى.

(2) كشف متن الأسماء في الأقسام الداخلية عن النزوع الطائفي عند عدد قليل من الطالبات, وهذا ما لم يكشف عنه في الأقسام الداخلية الخاصة بالطلاب.

وقل هذا على نظام تسمية المرافق والبنايات, كأن تسمى الغرفة[1] باسم إحداهن ممن يتحمسن للسلطة, أو باسم قبيلة أو فخذ أو منطقة, كأن يقلن: (غرفة فلانة الكذا) أو (غرفة البو كذا) أو (بنات الكذا) أو (مضيف فلانة) ..., وهكذا يدخل المتن الأنثوي ويتحد بالمتن الذكوري ويعلن اتساع إنعكاس الجنسية الثنائية لديهن, فالروح الفئوية والعشائرية والمناطقية هي هي كما ألفناها لدى الطلاب, وكذلك الأمر في الأسماء والألقاب والكنى التي يلحقنها أو يطلقنها إنتقاصاً وتقليلاً من شأن بعضهن بعضاً وهي في أكثرها ذكورية, وبالتحديد فإن منها أسماء لممثلين أو شخصيات سينمائية أو تلفزيونية معينة, أو لاعبي كرة القدم ممن تثير أشكالهم أو حركاتهم شيئاً من الدهشة والضحك, أو أسماء لقادة عسكرين في محافظة صلاح الدين خاصة, أو أسماء لأساتذة الجامعة, أو أسماء لأعيان من مناطقهن, على أن منهن من تبدي ارتياحاً حين تسمى باسم شخص مقبول نفسياً واجتماعياً.

وكذلك الحال فيما يتعلق بالكتابة على الحيطان والأبواب والأثاث, فمثلما تجد منهن من تعبر عن انوثتها بأسلوب تنم عن وعيها بذاتها ونوعها الذي يتطلب منها المزيد من الحرص للحفاظ على مسافة الفرق والتمايز التي تفصلها عن الذكر, فمثلما تجد اللاتي منهن من هذا القبيل, كذلك تجد منهن, على خلاف ذلك, من تسخر الجدران والأبواب والأثاث في تمجيد

(1) منهن من تطلق لفظة (المهجومة) على الغرفة وبخاصة في حالات الغضب الحاد, وهي لفظة شائعة في اغلب اللهجات العراقية, وهي تدل على الدعاء., وكذا منهن من تسميها ب (الكون) التي تعني قن الدجاج أو تسميها ب (الكوخ) على ما يستعمل ذلك كبار السن والعجائز.

الذات أو القبيلة أو الطائفة أو في تشويه الأخريات من زميلاتها أو القبائل والمناطق والطوائف على النمط الفحولي الذي أتينا عليه لدى الذكور, وربما تحكي الجدران والأثاث عن ذكريات بكائية تبكي المناطق التي هجرن منها, فترى من هذه البكائيات ما هي مشحونة بقدر الحنين مشحونة بالحقد الدفين على من يجاورونهم من العشائر, وعلى هذا نجد المتن في أغلبه ذلك الولع النوستالجي الذي وقفنا عنده في متن التسمية الطلابي, وتفسير ذلك أن كلا المتنين ينهلان من ذلك المنهل الفحولي الصامد في وجه الزمن.

وإذاك كشف هذا المتن من أنه متن لا يعير اهتماماً للتميز أو لشيء من إظهار الوعي في أغلبه, وفي ذلك إشارة إلى أن وعيهن بقيمتهن منحصر بقيمة الرجل, وهو ما يبعث على الاستسلام إلى تحجيم خصوصياتها ودورها, ومن ثم الخضوع لتبعية الرجل, أي أن لغتها محكومة ومسيرة بلغة الرجل, لا لشيء إلا لأنها تتطابق خبرتها- على ما يبدو في لغتها- مع خبراته.

ولما تقدم فإن هذا المتن يكاد يكون في أكثره استنساخاً للمتن الذكوري, وهذا ما أكده يونغ حين قال: ((إن الأنيما ذات القوة المعززة في المجتمعات البطريركية يمارس تأثيره السائد في الحياة الانفعالية للمرأة))[1].

أما عن المتنين معاً فقد كشف لنا كلا المتنين عن أنهما متن واحد قابل لأن يرجع المؤولون إليه في أكثر من مناسبة, لكونهما خطاباً واحداً

(1) سيلامي نوربير, المعجم الموسوعي لعلم النفس: 378/1.

يتقبل ما لا يحصى من القراءات, وهو أيضاً خطاب يظهر لنا, مثلما يضمر لصنّاعه ولأكثر مستعمليه, قدرة القيم القبلية والمناطقية والفئوية على تعزيز مكانتها وتأكيد استمرارها وثباتها في نفوس أبنائها المرغمين على الامتثال لها شعورياً أو لا شعورياً, ولهذا استجاب متن التسمية في النص الاجتماعي (= القسم الداخلي) لفعالية التأويل التي أفضت إلى كشف المضمر في تضاعيفه, إذ الاسم علامة دالة وإيحاء, وهو بقدر ما فيه مباشرة فيه عمق, وبقدر ما يظهر يضمر, وبقدر ما يهدي يضل, وبقدر ما هو حاضر في الخطاب اليومي بكثرة لا متناهية, فإنه كذلك مغيب مغطى بغطاء الثقافات.

ظاهرة تقليد أصوات الحيوانات في الأقسام الداخلية

في سلوكيات الحيوان مجال واسع أمام الإنسان عند محاولته استلهامها, كأن يقلد حركته أو أصواته بوصف ذلك موهبة لايؤتاها الناس على السواء, فقد ((استلهمت فنون القتال من مملكة الحيوان منذ قرون عدة, وذلك بمحاولة تقليد سرعة حركتها وتكتيكها في القتال))[1] وأيضاً يشكل صوت الحيوان فتنة في نفوس المعنيين بالمهارة والكوميديا, ولهذا تأسرنا الدهشة عندما نصادف أحداً يأتي بأصوات الحيوانات على وجهها, وعندئذ يكون سلوكاً مقبولاً لطالما أنه واقع في مقامٍ يناسبه, وعلى العكس فإنه لا يعد مقبولاً إذا جاءنا ناشزاً عن السياق الذي يحصل فيه.

(1) القتال بمهارة الحيوان قدرات تتخطى قوة النمور ورشاقة القرود, مجلة البيان الألكترونية/www.albayan.ae.5 . تاريخ الزيارة 2017/3/27.

في الآونة الأخيرة شاعت في مباني الأقسام الداخلية مشكلة عويصة أبيةٌ على الحل, أرقت المعنيين والقائمين على شؤون الطلبة, هذه المشكلة هي تقليد أصوات الحيوانات ليلاً بالتزامن مع انقطاع التيار الكهربائي, واتجهت جهود المعنيين إلى محاولة احتواء المشكلة وإيجاد الحلول المناسبة لها عبر إجراءات روتينية لا تتعدى توعية الطالب من خلال المزيد من النصائح والإرشادات عن طريق أحد المرشدين أو مجموعة منهم يقومون بزيارة كل عمارة أو شقة على حدة, إلى أن انتهت هذه الإجراءات إلى توظيف مراقبين سريين[1] على الطلبة بهدف تشخيص من يقومون بهذه المهزلة المزرية, ومن ثم تؤول أحياناً إلى تدخل قوات الأمن في حل المشكلة حلاً عسكرياً, فيتم القبض على مجموعة من الطلبة ممن يحركون زمام المشكلة, على أن من المناسبات ما يتهم طلبة لا دخل لهم بما يجري لا من قريب ولا من بعيد, لولا أن مشيئة (المخبر الجامعي) أرادت الإيقاع بهم كيداً, وعندئذٍ تأخذ المشكلة تتسع أكثر فأكثر, بحيث تنضاف إلى تقليد أصوات الحيوان تقليد أصوات آليات الأمن.

---

(1) نؤكد هنا أيضاً على اخلاقيات العسكر كسمة بارزة تثبت حضورها في سلوكيات الطلبة, وكذا القائمين على شؤونهم في مجمعات الأقسام الداخلية, وهي أخلاقيات تعكس وضعاً ثقافياً راسخاً في المجتمع الريفي أو الواقع في نطاق المتحول الريفي الحضري, وهذا ما يبدو من تقبل الطلبة القيام بهذا الدور إلى درجة أنهم يضطرون أحايين كثيرة إلى أن يصرحوا بهذا الدور, فتجده يهدد بالقول: (ترى راح ابلغ الاشراف) أو (راح اتصل بالمشرفين) أو (راح اسجل اسمك) وكذلك الحال لدى المشرف, إذ تكون لغة الردع لديهم من قبيل: (أجره- اسحله- أضيعه- أبلغ الشرطة او قوات سوات- الجهد الاستخباري- نعالج الموقف- نسيطر على عالوضع- أزته ورا الشمس... الخ).

تأتي هذه الظاهرة– من ناحية– بوصفها وسيلة ضغط على المشرفين والقائمين على شؤون الطلبة لتشغيل المولد الكهربائي, ولهذا تسمع لحظة انقطاع التيار الكهربائي مشرفاً يصيح بأعلى صوته على العامل: (يمعود شغل بسرعة راح تنكلب حديقة حيوانات) أو (راح تنكلب بريّه), بحيث كانت وسيلة ضغط ذات قدرة انجازية كبيرة تحول دون تكاسل المشرفين والعاملين(1) لتشغيل المولد عند انقطاع التيار الكهربائي ليلاً.

ومع مرور الوقت ازدادت هذه المشكلة في الاتساع آخذةً المدى الأبعد, متجاوزة حدود كونها وسيلة ضغط لأجل توفير التيار الكهربائي عند انقطاعها, إذ أخذت أبعاداً أخرى بحيث صارت سلوكاً شائعاً على ما فيها من مساوئ, صارت من السلوك اليومي على غرار ما يزاولونه من ألعاب ممنوعة كالنرد والدومينا والورق(2) أو على غرار تدخين الناركيلة (= الجوزة) أو المسكرات(3). وهكذا أصبحت وسيلة– كغيرها من الوسائل– المسخرة

---

(1) قد يكون تكاسلاً أو تقصيراً في المسؤولية, أو قد يكون عمداً كإجراء تأديبي (= عقوبة) على ما ينم ذلك عن روح متشبعة بالثقافة العسكرية ترى في العقوبة من أكثر التعزيزات السلبية فعالية على الضبط, وتكاد هذه الروح أن تكون طاغية في ثقافتنا جزاء موقفنا السلبي منها, وإلا لما شاعت عبارات: (احنا مو أوادم) (احنا ما نجي بالعين وأغاتي) (احنا مو مال احترام) (اكربة يجيك مثل الكرتة) تعبيراً عن فقدان الشعب إيمانه بذاته.

(2) وهي ممنوعة في الأقسام الداخلية, لولا أن من المشرفين من يقبل على إعارته من الطلبة!!!.

(3) تعاطي الخمور والحبوب المخدرة قليل جداً في الأقسام الداخلية على الرغم من كثرة من يتعاطونها من الطلبة انعكاساً لما أفرزته ظروف التهجير والنزوح, وما أفرزته حدة التشدد لدى عصابات داعش, مما ولد اقبالاً شديداً على تعاطي المسكرات على أنواعها كردة فعل على ذلك التشدد, فاغلب الطلبة ممن نجوا من تلك المناطق يلجأون عند دخولهم المناطق الآمنة إلى تعاطيها, إلا أن اغلبهم يتعاطونها خارج الأقسام, نظراً لاعتراض من يسكنون معهم من الطلبة, ولما يتعرضون اليه من انتقادات, فضلاً عن ضيق المجال الذي لا يساعد على ذلك.

للتسلية ومواجهة الملل والحياة الرتيبة, ومن ثم أصبحت توقظ في الطلبة روح المنافسة والتباري, حين يتبارى, مثلاً طالبان أو غرفتان أو عمارتان على أيهما أكثر أصالة في التقليد, وعندئذٍ يتعإلى النباح والمواء والهرير والنهيق والزقزقة إلى أن ينجذب الآخرون شيئاً فشيئاً إلى هذا المارثون.

ولكن هل يتوقف الأمر إلى هذا الحد وحمل هذا السلوك على معنى أنه مجرد وسيلة ضغط, أو مجرد وسيلة للتسلية ودفع الملل والسأم؟.

حاول الباحث إخضاع هذه الظاهرة بالجهد الاستكشافي الناهض على الملاحظة والملاحظة بالمشاركة والاستثارة لتمثيل وتأويل ردات فعل الطلبة عند الحديث معهم عقب هذه الظاهرة مباشرة في مناسبات كثيرة, فوجد أن هذا السلوك منسجم مع أغلب الطلبة فيما يتعلق بثقافاتهم التي تستنهض فيهم الحنين إلى المكان الأول, فضلاً عما يعانيه الطلبة الغائبون عن أهليهم وديارهم من شوق مضنٍ, إذ تفعل الذاكرة النوستالجية فعلتها في شد الوعي واللاوعي إليها, ففي سياق الملاحظة والمقابلة[1] تسمع منهم بحسرة (اف لو هساع بالبستان) أو (كون هسه عالشط) أو (والله مشتاك للبساتين) أو (هيج وكت تلكاني عالسطح أحرس الغنم (أو الحلال) وبيدي كلاشنكوف) بحيث أنك لا تجانب المنطق لو اتخذت هذا السلوك ضرباً من التنفيس عما يكبته هؤلاء الطلبة من شعور جياش عبر استحضارهم ما كان مألوفاً لديهم ثم غيب عن طريق القمع المصرح به في كثير من المناسبات,

---

(1) استعمل الباحث اسلوب الاستثارة في أكثر من مقابلة او ملاحظة بالمشاركة.

كأن يأتي الطالب إلى سرد ما عاناه هو وأهله من معاناة جراء ما لحق بهم وبممتلكاتهم, أو غيب عن طريق القمع غير المصرح به المتمثل بالالتزامات الجامعية التي غيبته عما يألفه من حياة[1].

إن عملية الاسترجاع الضاغط للذاكرة قد يتخللها البكاء أحياناً, وانحباس العبرة من فرط ما يثيره في النفس الحديث عن ماضي الحقول والبساتين والبراري, وربما تستغرق الجلسة الواحدة ساعات[2] إذا دار الحديث بشغف ولهفة حول ملاحم الحيوان كالذئاب والكلاب وبنات آوى والخنازير والثعالب, فتسرد الخرافات والأساطير[3] حول الذئب وتتزاحم الحكايات عن غزواته على الأغنام والمواشي, وكذا- مثلاً- حين يدور الكلام على الخنازير وما تقوم به من عبث في البساتين والمزارع, أو على بنات آوى عند هجومها على الدجاج والإوز, بما تجسد هذه الحكايات الحنين الأوفى للذروة التي بلغها الاغتراب الثقافي جراء هذه الظروف المؤلمة, وأيضاً جراء رتابة حياة الجامعة ومقتضياتها, فتلك هي سطوة

---

(1) لايعد هذا الرأي من قبيل المبالغة عند الركون إلى ما يحمله الكثير من الطلبة من سخط على الحياة الجامعية , نعم إن في حياة الجامعة ما يدعو إلى الملل, وفيها ما يدعو إلى السخط, ولكن ليس في كل ذلك ما يدعو إلى أن تكون (سجناً) حسب بعضهم, أو (موتاً) حسب آخر, او (غصباً) حسب آخر, ولاسيما حين تاتي هذه الألفاظ والتعبيرات في سياقات الاسترجاع للذاكرة التي تصور حياة النعيم (= القرية او المنطقة) وتضع في مقابل منها حياة الشقاء (= الجامعة).

(2) إذ تأخذ الأحاديث والحكايات بعضها برقاب بعض وتكاد لا تنتهي, من دون ان يبالي الطالب بشؤون الدراسة او يبالي براحته, فكثيراً ما يكون أحدهم نائماً فتوقظه أحاديث السمر, فيغضب لحظة ثم تراه اندمج في عالم الذكريات معهم, فاخذ يسرد معهم الاحاديث.

(3) أساطير الذئب موضوع جدير بالدراسة, نظراً لما فيها من تشويق من جهة, ولما تضمره من مضامين ودلالات ثقافية تمرر إلى الأذهان عبر قنوات ووسائط جمالية تكتسي ثياب الدين.

الذاكرة النوستالجية والحنين والشغف المبرح إلى استعادة ذلك العالم, أو أي شيء يتصل به.

إذاً, تقليد أصوات الحيوانات مشكلة تستدعي الاحتواء بغية حل إدغامها الناشز, والحاصل من اجتماع وعيين: أحدهما ساكن والآخر متحرك, من غير أن يهضم أولهما شرط الثاني, لأنه ما يزال عالقاً في شراك السكون الثقافي, مما ولد فيه حنيناً مضاعفاً يعيق حركته, فتلك هي علامة تقليد أصوات الحيوانات, وهي علامة ذات محمول نوستالجي عميق, شكلت مكوناً من مكونات النص الغنية الناسجة لمتنه, وأيضاً أحد وسائط التعبير والتواصل المسننة فيه.

الاستنتاجات والتوصيات والمقترحات

الاستنتاجات والتوصيات والمقترحات

أولاً: الاستنتاجات (Conclusions)

انتهت هذه الدراسة إلى مجموعة من الاستنتاجات, نحاول إدراج نتائج كل مقاربة من المقاربات التطبيقية في نقاط:

- استنتاجات (النص الثقافي الأول):

1- كشفت الدراسة التناصية عن القابع في أعماق موضة إطالة اللحية من مقاصد تبعث على أنها محاكاة ساخرة من النموذج السلفي.

2- توصلت الدراسة إلى استبعاد أن تكون هذه الموضة قد برزت إلى سطح الواقع بشكل اعتباطي, وإنما هي مسيرة لاستهداف ما يرمز إلى التشدد الإسلامي.

3- كشفت الدراسة عن مقاصد المستقبلين- غير القليل منهم- في تبني هذه الموضة, بوصفها سبيلاً لاستهداف التشدد الإسلامي استهدافاً مبطناً أحياناً, وظاهراً في أحايين أخرى, على ما ظهر ذلك لنا من هجومهم الصريح على التيارات الإسلامية المتشددة, والتيارات الإسلامية السياسية, وهذا يعني أن ثمة اتفاق بين المنشئ والمستقبل في الغايات.

- استنتاجات (النص الثقافي الثاني)

1- انتهت الدراسة إلى أن البغزاوية فن شعبي لها جذور في فن الحسجة وجذور في النكات السياسية المبطنة التي تستهدف السلطة,

إلا أنها لم تظهر بشكل مكثف ومستقر عليه, إلا أيام التسعينيات من القرن الماضي, فهي انعكاس لما احدثته سياسة النظام السابق من زعزعة في الأنظمة الاجتماعية.

2- ارتبطت البغزاوية بشيوخ التسعين والنظام السياسي, فقد استهدفتهما استهدافاً واضحاً.

3- اتضح أن البغزاوية ليست مجرد تورية بلاغية تقف عند حد دفع الملل والسأم, وإنما هي تورية ثقافية تضمر معنىً أبعد من المعنى البعيد.

- استنتاجات (النص الثقافي الثالث)

1- اتضح أن حنين الطلبة في الأقسام الداخلية إلى عالمهم حدا بهم إلى نسج عالم القسم على منوال ذلك العالم.

2- وهذا مما أدى بهم إلى ألا يبالوا بالتقاليد الجامعية وحدودها.

3- كشفت الدراسة في متن التسمية أنه متن يحاول صياغة رؤية الطلبة للعالم على مثال تلك الحياة الرتيبة بين أهليهم وأقاربهم.

4- إن من أكثر الهواجس التي تقف وراء متن التسمية في القسم الداخلي, هو الإحساس الضاغط بالفئة والعشيرة والحياة العسكرية, وهذا ما يجعل من الطالب في منأى عن الانخراط الصحيح في الحياة الجامعية.

5- اتضح أنه ليس ثمة اختلاف كبير بين متن التسمية في الأقسام الداخلية الخاصة بالطالبات, عنه بالأقسام الخاصة بالطلاب,

ولعل هذا يحيل على طغيان الثقافة الذكورية التي حاصرت الميول الطبيعة للأنثى, حتى في ما يتعلق بلغتها وتعبيرها عن العالم.

6- لم تكن ظاهرة تقليد أصوات الحيوانات مجرد وسيلة ضغط على القائمين بشؤون الطلبة في الأقسام الداخلية, بغية توفير الخدمات, ولا هي وسيلة من الوسائل المعتمدة في الشجب, وإنما هي تنفيس عن مكبوت فرضته الذاكرة النوستالجية, فهي تعبير عن سطوة الذاكرة والشوق إلى المنابت الأولى.

ثانياً: التوصيات والمقترحات (Avocations and Suggestions)

خرجت نتائج هذه الدراسة بمجموعة من التوصيات والمقترحات, وهي:

1- إن الإشارات التي تكتنف الواقع وتسيره, مهما بدت واضحة وشفافة, فإنها تضمر أكثر مما تظهر, وهي إشارات مقنعة بقناع الوضوح, ولكنها في الحقيقة ليست كذلك, وهذا يضع الباحثين أمام ضرورة الاضطلاع بما يعمق القدرة التأويلية لديهم, ومن هنا يوصي الباحث بضرورة تطوير وتنمية القدرات التأويلية لدى الطلبة.

2- توعية الشباب على أن يكونوا حريصين إزاء الوافد من الموضات, بل إزاء كل العادات المستحدثة.

3- ضرورة خلق روح انتقائية لدى الشباب, بأن يقوموا بانتقاء ما يناسب من الموضات رغباتهم المشروعة, شريطة أن لا تمس قيمهم وثوابتهم الثقافية.

4- توعية الشباب على ان من الموضات ما فيها مقاصد تسيء إلى القيم الثقافية والثوابت الرصينة في ثقافتهم.

5- تشجيع الباحثين في الجامعات ومضامير البحث العلمي على التوجه إلى دراسة الفنون الشعبية وآدابها, بهدف تشخيص ما فيها من أنساق مضمرة وعلامات تمرر بواسطة تقنيات تعبيرية جمالية.

6- إرشاد الشباب إلى عدم الانسياق وراء أنظمة تعبيرية مبطنة (مثل البغزاوية) يكثر استعمالها في الشارع العراقي, وهي في الواقع أنظمة تخل بالأخلاق, وتخرم المروءة, نظراً لما فيها من كلمات نابية, وأساليب رخيصة لا تليق بثقافة هذا الشعب وتراثه الرصين.

7- على القائمين على شؤون الطلبة محاولة التقرب من الطالب ومتابعة سلوكه عن كثب, مع مراعاة حالته الاجتماعية والنفسية, إذ الكثير من الطلبة يعانون- عند أول عهدهم بالجامعة- فراغاً ثقافياً واضحاً, وهم أحوج ما يكونون إلى ردمه.

8- ضرورة تدخل الباحثين الاجتماعيين والنفسيين عند الإحاطة بمشكلات طلبة الأقسام الداخلية.

9- تكثيف النشاطات الجامعية في الأقسام الداخلية, بالنظر إلى أن هذه النشاطات العلمية والترفيهية تزاحم الروح الفئوية والعشائرية المستشرية بينهم.

10- ترشيد الطالبات إلى تعميق إحساسهن بنوعهن, وأن يغيرن من أساليبهن في الكلام فيما يتعلق بالتعامل فيما بينهن, وترشيدهنَّ إلى ألا يتطابق أسلوبهن مع أساليب الذكور.

11- إن كل ما تقدم يسوّغ لنا المطالبة بإدخال (الأنثروبولوجيا التأويلية) ضمن المنهج الدراسي لأقسام علم الاجتماع.

ثبت المصادر والمراجع

ثبت المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم.

❖ إبراهيم, عبدالله (د),

- السرد والاعتراف والهوية, ط1, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت. 2011م/ 11.
- الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة, ط1, الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت, 2010م.
- في معرفة الاخر مدخل إلى المناهج النقدية الحديثة, ط2, المركز الثقافي العربي, بيروت, 1996م.
- المركزية الغربية, الدار العربية للعلوم ناشروهن, بيروت, 2010م.

❖ ابن الأثير, ضياء الدين, المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر, ويليه كتاب الفلك الدائر على المثل السائر لابن أبي الحديد, قدمه وعلق عليه الدكتور أحمد الحوفي والدكتور بدوي طبانة, دار نهضة مصر للطبع والنشر, مصر, د- ت.

❖ أبو زيد, أحمد (د), المدخل إلى البنائية, المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية, القاهرة, 1995..

❖ أبو زيد, نصر حامد, النص والسلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة, ط5, المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, 2006م.

❖ أبو مصلح, عدنان (د), معجم العلوم الاجتماعية, دار اسامة للنشر والتوزيع, عمان, 2006م/ 165.

❖ أحمد, غريب سيد, علم الاجتماع الريفي, المكتب العلمي للنشر والتوزيع, الاسكندرية, 1999م.

❖ الأحمر, فيصل, معجم السيميائيات, ط1, الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت, 2010م.

❖ إدجار, اندرو, وسيد جويك, بيتر, موسوعة النظرية الثقافية/ المفاهيم

والمصطلحات الأساسية, ترجمة هناء الجوهري, المركز القومي للترجمة, مصر, 2009.
❖ أشكروفت, بيل, دراسات ما بعد الكولنيالية المفاهيم الرئيسية, ترجمة أحمد الروبي واخرون, ط1, المركز القومي للترجمة, القاهرة, 2010م/ 160.
❖ آيزنبرج, هورست, بعض المفاهيم الأساسية لنظرية لغوية للنص, مقال ضمن كتاب (اسهامات اساسية في العلاقة بين النص والنحو والدلالة) نقله إلى العربية الدكتور سعيد بحيري, ط2, مؤسسة المختار للنشر والتوزيع, القاهرة, 2010م/ 25.
❖ بارت, رولان
- أسطوريات, أساطير الحياة اليومية, ترجمة الدكتور قاسم مقداد, دار نينوى للدراسات والنشر والتوزيع, سوريا, 2012م.
- كتاب مبادئ علم الأدلة, ترجمة محمد البكري, دار الشؤون الثقافية, ط2, بغداد, 1986م.
❖ بدوي, أحمد زكي (د), معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية, مكتبة لبنان, بيروت, 1978م.
❖ بدوي, عبدالرحمن (د), موسوعة الفلسفة, ط1, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت, 1984/2/61.
❖ بشبندر, ديفيد, نظرية الأدب المعاصر وقراءة الشعر, ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم, الهيئة المصرية العامة للكتاب, مصر, 1996م.
❖ بعلي, حفناوي (أ- د)
- مدخل في نظرية النقد الثقافي المقارن, ط1, دار العربية للعلوم ناشرون, بيروت, 2007.
- مسارات النقد ومدارات ما بعد الحداثة في ترويض النص وتقويض الخطاب, ط1, دار دروب للنشر والتوزيع, عمان, 2011م.
❖ البكري, ياسين سعد محمد (د), بنية المجتمع العراقي جدلية السلطة والتنوع, العهد الجمهوري الأول (1958- 1963م) انموذجاً, مؤسسة مصر مرتضى للكتاب

العراقي, بغداد, 2011م.
❖ بورديو, بييرو مسائل في علم الاجتماع, ترجمة هناء صبحي, مراجعة فريد الزاهي, ط1, دار الكلمة, الامارات العربية المتحدة/ 2012م.
❖ بوعزيزي محسن (د), السيميولوجيا الاجتماعية, مركز دراسات الوحدة العربية, بيروت, 2010م/ 74.
❖ بوقرة, نعمان (د), اللسانيات واتجاهاتها وقضاياها الراهنة, ط1, عالم الكتب الحديث, اربد, 2009م.
❖ بنيس, محمد (د), ظاهرة الشعر المعاصر في المغرب مقاربة بنيوية تكوينية, ط2, دار التنوير, لبنان, 1985م.
❖ تشاندلر, دانيال
- أسس السيميائية, ترجمة الدكتور طلال وهبة, ط1, مركز الدراسات الوحدة العربية, بيروت, لبنان, 2008م.
- معجم المصطلحات الأساسية في علم العلامات (السميوطيقا), ترجمة وتقديم الدكتور شاكر عبدالحميد, ط1, أكاديمية صوت وحدة الاصدارات, القاهرة, 2000م.
❖ ثامر, فاضل, المقموع والمسكوت عنه في السرد العربي, دار الندى, دمشق, سوريا, 2004م.
❖ جاكبسون, رومان
- الاتجاهات الأساسية في علم اللغة, ترجمة علي حاكم وحسن ناظم, ط1, المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, 2002م.
- القضايا الشعرية, ترجمة محمد الولي ومبارك حنون, دار توبقال, الدار البيضاء, 1988م.
❖ الجولاني, فادية عمر (دة), تصميم البحوث الاجتماعية وتنفيذها, المكتبة المصرية للطباعة والنشر والتوزيع, الاسكندرية, 2006م.
❖ الجوهري, محمد (د) واخرون, تاريخ التفكير الاجتماعي (الرواد), ط1, دار الميسرة, عمان, 2010م.

❖ حجازي, سمير سعيد, معجم المصطلحات الحديثة في علم النفس والاجتماع ونظرية المعرفة, ط1, دار الكتب العلمية, بيروت, 2005م.
❖ الخزرجي, سرمد جاسم محمد, التركمان دراسة انثروبولوجية في قضاء طوزخرماتو, جامعة تكريت, شعبة المطبعة, 2013م/ 30.
❖ ابن حنبل, أحمد (الامام), مسند الامام أحمد, تحقيق مكتبة البحوث في جمعية المكنز, جمعية المكنز الاسلامي, 1431هـ, 2010م.
❖ خليل, إبراهيم محمود (د), النقد الأدبي من المحاكاة إلى التفكيك, ط4, دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة, الأردن, 2011م.
❖ خليل, فؤاد, المجتمع, النظام, البنية في موضوع علم الاجتماع وأشكاليته, ط1, دار الفارابي, بيروت, 2008م.
❖ دكلة, محمد عبدالهادي (د), واخرون, المجتمع الريفي, مطبعة التعليم العالي, جامعة بغداد, د- ت.
❖ دنكن, ميشيل, معجم علم الاجتماع, ترجمة الدكتور احسان محمد الحسن, ط1, دار الحرية للطباعة, بغداد, 1980م.
❖ الدهون, إبراهيم مصطفى (د), التناص في شعر ابي العلاء المعري, ط1, عالم الكتب الحديثة, اربد, 2011م.
❖ دي سوسير, فرديناند, علم اللغة العام, ترجمة الدكتور يوئيل يوسف عزيز, آفاق عربية, وزارة الاعلام, بغداد, 1985م.
❖ رمضان, يحيى, القراءة في الخطاب الاصولي الاستراتيجية والاجراء, ط1, عالم الكتب الحديث, اربد, 2011م.
❖ روزي, اينو, جدلية المز والإشارة بين الرمز والإشارة, ترجمة الدكتور قيس النوري, مراجعة الدكتور جعفر نوري, ط1, سلسلة المائة كتاب, دار الشؤون الثقافية العامة, بغداد, 1988م.
❖ الرويلي, ميجان (د), والبازعي, سعد (د) دليل الناقد الأدبي اضاءة لأكثر من سبعين تياراً ومصطلحاً نقدياً معاصراً, ط5, المركز الثقافي العربي, الدار البيضاء, 2007م.

❖ السامرائي, إبراهيم (د), فقه اللغة المُقارن, ط4, دار العلم للملايين- بيروت, 1987م.

❖ سامسون, جفري, مدارس السانيات التسابق والتطور, ترجمة الدكتور محمد زياد كبة, مطابع جامعة الملك سعود, المملكة السعودية, 1414هـ - 1994م.

❖ ستروك, جون (محرراً), البنيوية وما بعدها من ليفي شتراوس إلى دريدا, عالم المعرفة, الكويت, 1996م.

❖ سعيد, ادوارد, الاستشراق (المعرفة – السلطة – الانشاء) نقله إلى العربية كمال ابو ديب, ط5, مؤسسة الابحاث العربية بيروت, لبنان, 2001م.

❖ سكوت, جون, علم الاجتماع المفاهيم الأساسية, ترجمة محمد عثمان, الشبكة العربية للأبحاث والنشر, بيروت, 2009م.

❖ سلمان, عبد علي, الأنثروبولوجيا الاجتماعية, دار ابن الاثير للطباعة والنشر في جامعة الموصل, 1985م.

❖ سليم, شاكر مصطفى (د)

- قاموس الأنثروبولوجيا, ط1, جامعة الكويت, 1981م.
- محاضرات في الأنثروبولوجيا, مطبعة العاني, بغداد, 1959م.

❖ سيلامي, نوربير, واخرون, المعجم الموسوعي في علم النفس, ترجمة وجيه اسعد, منشورات وزارة الثقافة, سورية, 2000م.

❖ شتراوس, كلود ليفي

- الأسطورة والمعنى, ترجمة وتقديم الدكتور شاكر عبدالحميد, مراجعة الدكتور عزيز حمزة, دار الشؤون الثقافية العامة, بغداد, 1986م.
- الأنثروبولوجيا البنائية, ترجمة مصطفى صالح, منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي, دمشق, 1977م/ 49.
- الفكر البري, ترجمة وتعليق نظير جاهل, ط3, مجد المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع, بيروت, 2007م.

❖ صيام, شحاتة (د), النظرية الاجتماعية من المرحلة الكلاسيكية إلى ما بعد الحداثة, ط1, مصر العربية للنشر والتوزيع, القاهرة, مصر, 2009م.

❖ الظاهر, رضا, امير اخر مطرود, شخصية المرأة في روايات بريطانية, دار المدى , سورية- دمشق, 2010م.

❖ العاني, عبداللطيف عبدالحميد (أ- د), والدعمي, لاهاي عبدالحسين (دة), مقدمة في علم الاجتماع, بغداد- العراق, 2008م.
❖ عبدالحميد, شاكر (د), الغرابة المفهوم وتجلياته في الأدب, عالم المعرفة, المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب, الكويت, 2012م.
❖ عبدالرحمن, عبدالله محمد (د), دراسات في علم الاجتماع, دار المعرفة الجامعية, بيروت, 2002م.
❖ العرار, مهدي اسعد (د), مباحث لسانية قرآنية, ط1, دار الكتب العلمية, بيروت, 2008م.
❖ عبيد, محمد صبار (د), معجم مصطلحات السيرة, ط1, المؤسسة الحديثة للكتاب, لبنان, 2015م.
❖ العزاوي, عباس (المحامي), عشائر العراق, مكتبة الحضارات, بيروت, لبنان, د- ت.
❖ العطية, فوزية (د. ة), المدخل إلى دراسة علم النفس الاجتماعي, دار الحكمة, بغداد, 1992م.
❖ ابن عقيل, بهاء الدين عبدالله, شرح ابن عقيل, دار الطلائع, القاهرة, مصر, 2003م.
❖
❖ علوش, سعيد (د), معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة, ط1, دار الكتاب اللبناني- بيروت- لبنان, 1985م.
❖ العمر, معن خليل (أ- د), علم الاجتماع التطبيقي, دار الشروق للنشر والتوزيع, عمان- الأردن, 2005م.
❖ العياشي, ادواري (د), الاستلزام الحواري في التداول اللساني , ط1, منشورات الاختلاف, الجزائر, 2011م.

❖ الغذامي, عبدالله (د)

- النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية, ط3, المركز الثقافي العربي, لبنان, 2005م.
- نقد ثقافي ام نقد أدبي (بالاشتراك مع الدكتور عبد النبي صطيف), ط1, دار الفكر, بيروت, لبنان.

❖ غيرتز, كليفورد, تأويل الثقافات, ترجمة الدكتور محمد بدوي, ط1, بيروت, 2009م.

❖ فضل, صلاح (د), نظرية البنائية في النقد العربي, ط3, دار الشؤون الثقافية العامة, بغداد, 1987م.

❖ فولف, كريستوف, علم الأناسة التاريخ والثقافة والفلسفة, نقل البروفيسور ابو يعرب المرزوقي, ط1, الدار المتوسطة للنشر, الامارات العربية المتحدة.

❖ فيريول, جيل, معجم مصطلحات علم الاجتماع, ترجمة أنسام محمد الاسعد, مراجعة الدكتور بسام بركة, دار ومكتبة الهلال, بيروت, لبنان, د- ت.

❖ القاضي, محمد, واخرون (معجم السرديات), ط1, دار محمد علي للنشر, تونس, 2010م.

❖ كوبان, جان, المسح الانثولوجي الميداني, ترجمة جهيدة لاوند, معهد الدراسات الاستراتيجية, العراق, 2007م.

❖ كوبر, آدم, الثقافة التفسير الأنثروبولوجي, ترجمة تراجي فتحي, مراجعة ليلى الموسوي, عالم المعرفة, الكويت, 2008م.

❖ لينتون, رالف, شجرة الحضارة, ترجمة الدكتور أحمد فخري, مكتبة انجلو المصرية, د- ت: ج1.

❖ ماكيفر, ر- م, وزميله, المجتمع, ترجمة الدكتور علي أحمد عيسى, ط2, مؤسسة فرانكلين, مصر, نيويورك, 1961م.

❖ مانغونو, دومينيك, المصطلحات المفاتيح لتحليل الخطاب, ترجمة محمد يحياتن, ط1, الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت, 2008م

❖ مدكور, إبراهيم, معجم العلوم الاجتماعية, الهيئة المصرية العامة للكتاب,

القاهرة, 1975م.
❖ المرازيق, أحمد جمال, جماليات النقد الثقافي نحو رؤية للأنساق الثقافية في الشعر الاندلسي, ط1, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت, لبنان, 2009م.
❖ المرابط, عبدالواحد, السيمياء العامة وسيمياء الأدب من أجل تصور شامل, ط1, الدار العربية للعلوم ناشرون, بيروت, 2010م.
❖ مسلم, عدنان أحمد (د), وعبدالرحيم, آمال صلاح (دة), دليل الباحث في البحث الاجتماعي, ط1, العبيكان للنشر, الرياض, المملكة العربية السعودية, 2011م.
❖ المعجم الوجيز, الصادر عن مجمع اللغة العربية, القاهرة, 1980م.
❖ ملحم, إبراهيم أحمد (د), النقد التكاملي استراتيجية تشكيل الخطاب, عالم الكتب الحديث, اربد- الأردن, 2014م/ 24
❖ المهيني, غنيمة يوسف, الاسرة والبناء الاجتماعي في الكويت, مطبعة الفلاح, الكويت, 1980م.
❖ مير, لوسي, مقدمة في الأنثروبولوجيا الإجتماعية, ترجمة وشرح شاكر مصطفى سليم, ط1, دار الشؤون الثقافية, وزارة الاعلام, بغداد, 1981م.
❖ النوري, قيس (د), التنظيم الاجتماعي رؤية نظرية وسلوكية, دار الجامعية للطباعة والنشر, بغداد, 2008م
❖ الوردي, علي (د)
- دراسة في طبيعة المجتمع العراقي, دار الحياة للطباعة والنشر والتوزيع, لبنان, د- ت.
- مهزلة العقل البشري, دار ومكتبة دجلة والفرات, لبنان, د-ت.
❖ اليازجي, ناصيف (الشيخ), العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب, دار صادر بيروت, د- ت.

الرسائل الجامعية:

❖ الجبوري, عبدالله صالح علي, الانعكاسات الثقافية للعولمة على المجتمع المحلي/ دراسة انثروبولوجية في قضاء الحويجة, اطروحة دكتوراه غير منشورة, كلية الاداب قسم علم الاجتماع- جامعة بغداد, 2013م/ 3.

❖ الظفيري, أحمد حسين علي, نقد النص الشعري بين القدم والحداثة في القرن العشرين, (دراسة تحليلية موازنة), اطروحة دكتوراه غير منشورة, الجامعة الإسلامية (بغداد) كلية الاداب/ قسم اللغة العربية, 2010م.

المجلات والدوريات:

❖ جبر, عبدالستار (د), تمثيل الماضي بين الذاكرة والتاريخ والتخيل, مجلة الاقلام, ع (4), السنة (46) تشرين الأول- تشرين الثاني, كانون الأول, 2011م.

❖ الخضراوي, محمد أحمد, سيميائية التسمية قراءة في الأبعاد الاجتماعية والرمزية للأسماء والأشياء, مجلة الفكر العربي المعاصر, مركز الانماء القومي, دمشق, العددان (4-1) و (5-1), 1998م/ 77.

❖ عباسي, نعمان (أ), التكاملية التعددية في المقاربات السوسيولوجية كاستراتيجية معرفية, مجلة عالم الفكر, ع(1), م (41) يوليو- سبتمبر 2012م, المجلس الوطني للثقافة والفنون والاداب, الكويت, 2012م/ 128.

❖ القماش, السيد صالح (د) واخرون, شكل جسم الأدبي لفنون ما بعد الحداثة (بحث), مجلة بحوث التربية النوعية, ع (9), جامعة المنصورة, مصر, يناير, 2011م.

❖ النجار, محمد رجب, حكايات الحيوان في التراث العربي افاق جديدة, مجلة عالم الفكر, م (24), ع (1-2), المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, الكويت 1995م.

الانترنت:

❖ حوام, بلقاسم: (اللحية من مظهر للتدين إلى موظة محرمة) بوابة الشرق الالكترونية.

www.Echrouline.com

❖ حول الكتابة على الجدران اسبابها وعلاجها, شبكة الالوكة الاجتماعية

. www.alukah.net

❖ سيميوطيقا الثقافة (يوري لوتمان نموذجاً),

. www.aluka.com

❖ شبكة الالوكة الاجتماعية

www.aluakah.net

❖ الشويلي, مصطفى, العشائر من منظور اجتماعي, شيوخ التسعينيات والحواسم بين الدولة والمجتمع, مجلة الصباح الالكترونية

. www.alsabaah-iq>Articleshow

❖ العقابي, هاشم, في معنى الحسچة أيضاً, وكالة انفراد الاخبارية الالكترونية

www.enferaad.com>ArticleDetail

❖ مجلة البيان الالكترونية

www.albayan.ae.s

❖ مفهوم المقاربة, موقع اديكبريس صحيفة الاستاذ الأولى.

. www.educprees.com

❖ ويكيبيديا الموسوعة الحرة

WWW.wikipedia.org>wiki

الفهرس

الانثروبولوجيا و السيمياء

هذه الدراسة تعد من الدراسات الرائدة في مجال (الانثروبولوجيا التأويلية او الرمزية) في الجامعات العراقية ، و هي مقاربة التقطت من فوضى الحياة الاجتماعية نصوصاً ثلاثة تعج بالرموز والإشارات التي يتمثلها أفراد المجتمع ويتماهون بها, وعياً أو بغير وعي, وقف الباحث على هذه النصوص, ونسج من خيوطها نصاً آخر, نصاً يسائل في (الثقافي/ الاجتماعي) ما هو شاخص في العيان ويتوسله بغية استحضار المضمر الدفين فيه, فكان أن قارب أشياءً قد لا يلتفت اليها الإنسان, أو قد يلتفت اليها, بشكل سلبي, على وجه الإذعان, بحيث لا تثير فيه روح التعقب والمساءلة, لأن هذه الأشياء تبدو واضحة ومفهومة ليست بحاجة إلى النظر الفاحص مع ان هذه الأشياء- مع إمعان النظر- تظهر ضروباً من الأنساق التي هي بحاجة إلى الكثير من التعقب والفحص والمساءلة.

منشورات نون
طباعة.نشر.توزيع